Dritter Teil.

Adonis, Esmun und Tammuz in ihrem Verhältnis zueinander.

I. Adonis und Esmun.

Wenn wir die ursprüngliche Bedeutung des Esmun zunächst unabhängig von der Darstellung des Damascius richtig rekonstruiert und in dem so gewonnenen Bilde mit Recht eine Bestätigung der Auffassung bei Damascius erkannt haben, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die älteste Vorstellung von diesem Gott mindestens eng verwandt ist mit der von Adonis und sich möglicherweise mit dieser geradezu deckt. Wir haben in Esmun einen Gott des neu erstehenden Lebens der Vegetation zu erkennen geglaubt, dessen Tod das Absterben, dessen Wiederbelebung die Wiederkehr des Lebens der Natur darstellt. Seine Auffassung als Heilgott, als „Asklepios", schien uns schon sehr alt, aber dennoch im Verhältnis zu der kosmischen Bedeutung sekundär zu sein, eine Übertragung dieser Auffassung auf ein Verhältnis des Gottes zum Menschenleben. Die naturalistische Bedeutung liegt ganz ebenso vor in dem „Adonis" von Byblos, wie wir ihn aus der Darstellung der Schrift „De Syria dea" und aus der Nachahmung seines Kultus auf altgriechischem und hellenistischem Boden kennen. Auch einzelne Detailzüge auf beiden Seiten stehn in Übereinstimmung, alles, was zusammenhängt mit der Stellung zu der weiblichen Gottheit in Mythos und Kultus.

Deshalb verdient Beachtung die von verschiedenen Seiten vertretene Annahme, daß wir in dem Namen Esmun den Eigennamen des Gottes von Byblos zu erkennen hätten, für den nur die Griechen das ihm beigelegte Prädikat *'ādōn* wie einen Eigennamen verwendet hätten[1].

---

[1] So BARTON, Journ. of the American Oriental Society, Bd. XXI, 2, S. 188 ff.; DUSSAUD, Revue de l'École d'anthropologie, Bd. XIV, S. 111 und daraus: Notes, S. 151 f.

Diese Annahme ist indessen doch aus verschiedenen Gründen nicht überzeugend und nicht wahrscheinlich.

Esmun ist lange Zeit vor Lucian, anscheinend allerdings nicht immer, aber doch in weiter Verbreitung, als „Asklepios“ bezeichnet und wahrscheinlich seit sehr hohem Altertum als Heilgott vorgestellt worden. In der Schilderung aber der Schrift „De Syria dea“ von dem Adoniskult zu Byblos und in allen Adoniskulten anderer Orte findet sich nicht die leiseste Spur dafür, daß Adonis in irgendwelchem Sinn als ein Heilgott gedacht worden wäre. Man wende nicht dagegen ein, daß diese Auffassung auch für Esmun bei Damascius nicht geltend gemacht werde. Wir unsererseits glaubten allerdings einen Hinweis darauf in dem Παιᾶνα καλέσασα konstatieren zu können[1]; die Meinung dieses Passus ist indessen nicht zweifellos. Man mag ihn anders verstehn. Aber wenn der eine Damascius uns einen Mythos referiert, der nur eine von den beiden Auffassungen des Gottes zum Ausdruck bringt, so will das doch nichts dem gegenüber besagen, daß wir zahlreiche Belege, alle älter als Damascius, dafür haben, daß Esmun als ein „Asklepios“ galt, aber keinen einzigen unter den noch zahlreichern Aussagen über Adonis, der auf etwas Ähnliches verwiese. Einen Mythos des Esmun als eines Heilgottes hat es wahrscheinlich überhaupt nicht gegeben. Esmun war und blieb ein Gott der ersterbenden Jugend der Jahresvegetation. Die Auffassung als Heilgott ist eine, um es so zu nennen, theologische Folgerung aus dieser fundamentalen Bedeutung. Jene ist anscheinend frühzeitig aufgekommen; aber der Mythos des Gottes wurde in der ursprünglichen Form beibehalten.

Ein zweiter Gegengrund gegen die Annahme, daß der Adonis von Byblos in Wirklichkeit den Namen Esmun geführt habe, ist das vollständige Unbekanntsein des Namens Esmun für jenen Gott bei den Griechen[2]. Es wäre sehr auffallend, daß sich allen Griechen, die den „Adonis“-Kult von Byblos und andern phönizischen Orten beobachtet haben, der wirkliche Name des Gottes verborgen haben, daß sich auch in der Ausbreitung dieses Kultus nach Griechenland und Ägypten hin

---

[1] Oben S. 237, Anmkg. 2.

[2] DUSSAUD, Journ. des Savants 1907, S. 46 hat meine Bedingung unbillig gefunden, erst dann „Esmun“ als den Namen des Gottes von Byblos anerkennen zu wollen, wenn er inschriftlich in Byblos nachgewiesen wäre. Freilich kennen wir auch אדן nicht aus einer Inschrift als Namen oder Bezeichnung des Gottes von Byblos; aber wir haben eben bis jetzt überhaupt keine phönizische Inschrift, die den Gott von Byblos, welchen die Griechen Adonis nannten, erwähnt. Ich weiß nicht, woher DUSSAUD die Kenntnis hat, daß die lateinischen Autoren für Tyrus von einem „Adonis“ wüßten, der dem bei Asarhaddon anscheinend für Tyrus genannten „Esmun“ entsprechen soll.

keine Spur des Eigennamens erhalten haben sollte, sondern überall nur ein Epitheton, das auch andern Göttern beigelegt wurde. Es ist schon oben[1] darauf hingewiesen worden, daß sich sehr wohl annehmen läßt, für den Gott von Byblos sei das Prädikat zum Eigennamen geworden, wofür auf Analogien aufmerksam gemacht wurde. Speziell ist noch hervorzuheben, daß die christlichen Schriftsteller, welche angeben, daß Tammuz ein Name für den Adonis sei[2], offenbar von einem andern Eigennamen des Adonis nichts gewußt haben. Hätten sie „Esmun" als dessen Eigennamen gekannt, so würden sie kaum unterlassen haben, es in diesem Zusammenhang zu referieren. Unter den kirchlichen Autoren, welche die Identität jener Namen behaupten, sind solche, die, wie Origenes, Hieronymus, Theodoret, in Syrien genau Bescheid wußten. Ein in der phönizischen Religion gebrauchter Eigenname des Adonis würde sich bis in das 3. und wohl auch bis in das 5. Jahrhundert auf einheimischem Boden schwerlich ganz verloren haben.

Drittens ist gegen die unbedingte Identifizierung von Esmun und Adonis einzuwenden, daß sich neben den gemeinsamen Zügen doch auch, abgesehen von der Auffassung nur des Esmun als Heilgott, noch andere differierende finden. Esmun ist bei Damascius ein jugendlicher Gott wie Adonis und steht überall, in Sidon wie in Karthago, in einem untergeordneten Verhältnis zu den großen Göttern, nicht nur zu der Astarte oder Cälestis sondern anscheinend auch zu dem karthagischen Baal Hamman oder Melkart und zu dem Baal von Sidon[3]. Trotz dieses untergeordneten oder Sohnes-Verhältnisses wird aber Esmun nicht gedacht als eine noch nicht zur vollen Kraft gelangte Jünglingsgestalt. In Karthago ist er ein Schutzgott der Stadt[4], auf cyprischen Schalen glaubten wir ihn dargestellt zu finden als einen zwar bartlosen Jüngling neben dem bärtigen Herakles-Melkart, aber doch mit Ungeheuern siegreich kämpfend[5]. Nur zu einer nicht unmännlichen Art dieses Gottes paßt seine Auffassung als Helfer der Menschen in Krankheit. Dagegen haben die Griechen den Adonis überall geschildert und dargestellt in der Zartheit der noch nicht zur vollen Männlichkeit gereiften Jugendschönheit. Es ist möglich, daß sie aus ästhetischen Rücksichten diese Charakterisierung gesteigert haben; aber irgendwie muß sie doch dem phönizischen Vorbild entsprechend gewesen sein. Es liegen in der Tat einige Anzeichen dafür vor, daß Adonis gerade in ältester Zeit bei den Griechen und schon bei den Phöniziern als Knabe oder Kind gedacht wurde[6]. Nirgends finden wir eine Andeutung, daß Adonis etwas leistete zur Förderung der Menschenwelt oder der an seinen Riten Beteiligten. Er ist keine tätige sondern ausschließlich eine leidende oder

---

[1] S. 69 ff. [2] S. oben S. 94 ff. [3] S. oben S. 251 f.
[4] S. oben S. 222 ff. [5] Oben S. 296 ff. [6] S. oben S. 177 ff.

doch nur erfahrende Gestalt. Auch die Identifizierung mit Osiris, der allerdings ein vielfach in das Leben der Welt und der Menschen eingreifender Gott ist, entscheidet nicht für die Vorstellung von einer wirksamen Natur des Adonis; denn zur Erklärung dieser Identifizierung genügt die Gemeinsamkeit des Sterbens, des Beklagt- und Wiedergefundenwerdens. Anderes als diese Schicksale wird überhaupt nicht, auch nicht in der Schrift „De Syria dea", von Adonis berichtet. Nichts sonst als nur noch den Zusammenhang mit dem Leben der Pflanzenwelt und besonders der Blumen haben die Griechen von ihm gewußt. Das wäre befremdlich, wenn das phönizische Vorbild des Adonis neben dieser rein vegetativen Art ebenso wie Esmun noch andere, mehr mannhafte Züge aufzuweisen gehabt hätte. Namentlich für den alten Kult in Byblos wäre die Konservierung eines andersartigen, von der Auffassung der Griechen abweichenden Charakters zu erwarten; aber der Verfasser der Schrift „De Syria dea" scheint davon nichts bemerkt zu haben.

Die oben[1] angeführten phönizischen Personennamen, die von der darin mit אדן bezeichneten Gottheit eine fördernde Tätigkeit aussagen, wie אדנ-פלט „Adon hat errettet" oder die keilschriftlichen *Adûni-ṭûri* „Adûni ist mein Fels", *Adûni-apla-iddin* „Adûni schenkt einen Sohn" u. a. bekunden nicht, daß für einen bestimmten, speziell mit אדן oder אדני bezeichneten Gott die Auffassung als eines tätigen, helfenden Gottes bestanden habe, die sich etwa aus der andersartigen Auffassung des „Adonis" in seiner kosmischen Bedeutung entwickelt haben könnte. In diesen Namen wird אדן, ebenso wie בעל in zahlreichen Personennamen, nicht Spezialbezeichnung eines bestimmten Gottes sein, sondern Gottheitsepitheta von allgemeiner Bedeutung stehn hier, wie das für die Namen mit אדן schon oben als eine mögliche Auffassung ausgesprochen wurde, an Stelle eines Spezialnamens oder auch als allgemeine Bezeichnung der Gottheit, wie in griechischen Personennamen θεός. Es ist aus derartigen Namen weder ein einzelner Gott בעל noch ein Spezialgott אדן oder אדני zu entnehmen.

Zu den Verschiedenheiten zwischen Adonis und Esmun mag noch gezählt werden, daß sich für Adonis kein Anzeichen der Kombination mit der Schlange findet[2], die für Esmun mit einiger Sicherheit angenommen werden darf.

Wenn aber etwa dennoch der Adonis von Byblos den Eigennamen Esmun gehabt haben sollte, so wäre er jedenfalls ein wesentlich anderer Esmun gewesen als der von Sidon und Karthago. Es wäre das an und für sich nicht undenkbar, da auch die Astarten der verschiedenen Kultus-

[1] S. 67.

[2] Der auch in Syrien vorkommende Triptolemos mit seinem Schlangenwagen kann dafür nicht in Betracht kommen, s. oben S. 162.

orte allem Anschein nach einen verschiedenen Charakter gehabt haben. Aber jene Annahme scheint uns ausgeschlossen zu sein durch den schon hervorgehobenen Umstand, daß für den „Adonis" von Byblos der wirkliche Name Esmun kaum verloren gegangen sein könnte.

Auf die Verschiedenheit der Todesart des Esmun bei Damascius von der des Adonis, des Todes durch die Entmannung für jenen und der Überlassung an die Unterweltsgöttin in der Ciste oder der Tötung durch den Eber für diesen, ist kein Gewicht zu legen. Bei Damascius kann eine Vermengung vorliegen mit dem, was von dem phrygischen Attis berichtet wird. Auch an dem Alter des Berichtes vom Eber im Adonismythos hatten wir Veranlassung zu zweifeln[1].

Es scheint nach allem so zu liegen, daß wir für Adonis und Esmun getrennte Entwickelung einer gemeinsam zugrunde liegenden Vorstellung anzunehmen haben. So weit wir den Adonis durch Vermittelung der Griechen kennen, scheint in ihm die älteste Vorstellung reiner erhalten zu sein, d. h. weniger erweitert durch spätere Entwickelungsformen. Den Zusammenhang zwischen beiden Göttern kann man keinenfalls ausreichend erklären durch ihre Auffassung als zweier völlig selbständiger Spezialisierungen der Vorstellung eines ersterbenden Vegetationsgottes, wie sie bei den verschiedensten Völkern anscheinend spontan auftritt. Es muß für Adonis und Esmun ein engerer, ein geschichtlicher Zusammenhang vorliegen. Das ergibt sich deutlich aus der vollständigen Übereinstimmung in dem Verhältnis des einen zu der Baalat und dem des andern zu der Astarte. Die Vorstellung, die wir als beiden Gottesgestalten zugrunde liegend angenommen haben, wäre also zu denken als die eines bestimmten Gottes, der an verschiedenen Orten seines Kultus eine verschiedene Entwickelung durchgemacht hätte. Dieser Sachverhalt würde durchaus der Stellung von Byblos zu den andern phönizischen Städten entsprechen. Wir haben auf die Sonderstellung des alten Gebal in religiösen Anschauungen und vielleicht auch in der Sprache aufmerksam gemacht[2]. Die Baalat und der El dieser Stadt stehn wohl in einem korrespondierenden Verhältnis zu der Astarte und dem Baal der andern phönizischen Städte, sind aber doch schon dem Namen nach etwas eigentümliches. Nicht anders wird es mit dem Verhältnis des Adonis von Byblos zu dem Esmun von Sidon und vielleicht auch von Tyrus und Berytos liegen.

Ob die für die Vorstellungen von Adonis und von Esmun vermutete gemeinsame Grundlage den Phöniziern angehörte und die gesonderte Entwickelung der beiden parallelen Auffassungen sich in den phönizischen Mittelpunkten dieser Kulte, Byblos und Sidon, vollzog oder ob die Phönizier die Vorstellungen von beiden Göttern bereits getrennt aus

[1] Oben S. 152 ff. [2] Oben S. 34.

ältern Sitzen mitbrachten oder auch ob für beide Vorstellungen oder für ihre Grundlage eine Entlehnung von auswärts anzunehmen ist — diese Fragen sind allein aus der Vergleichung nicht zu beantworten.

Es könnte vielleicht angenommen werden, daß die Phönizier den Namen und die Vorstellung eines Gottes Esmun schon aus früheren Sitzen mitbrachten, weil wir nicht nur zu Sidon sondern doch wohl auch zu Tyrus diesem Gott begegnen und unter dem Namen Asklepios wahrscheinlich zu Berytos. Wäre der Name erst auf phönizischem Boden gebildet oder dort von frühern Bewohnern des Landes her entlehnt worden, so könnte man bei der Trennung der Phönizier in einzelne Stadtstaaten erwarten, daß nur eine einzige Stadt den Kult aufzuweisen hätte. Mit der Annahme einer aus den frühern Sitzen der Phönizier mitgebrachten Vorstellung von dem Gott Esmun wäre, wenn wirklich Esmun und Adonis aus einer ihnen gemeinsam zugrunde liegenden Vorstellung entstanden sind, dann auch für den Adonis von Byblos die Frage nach einer Entstehung aus der Vorstellung des irgendwie verwandten babylonischen Tammuz verneinend entschieden, d. h. ebensowenig Adonis wie Esmun könnten als eine Entlehnung des Tammuz aus der Zeit nach der Niederlassung der Phönizier im Libanonland anzusehen sein. Aber irgendwelche Sicherheit ist aus der Beobachtung des mehrfachen Vorkommens des Esmun nicht zu gewinnen; denn es ist doch denkbar, daß eine phönizische Stadt seinen Kult von der andern entlehnte, daß er etwa zur Zeit einer Suprematie Sidons von dort nach Tyrus und Berytos übertragen wurde. Das Vorkommen des Namens Esmun ausschließlich auf phönizischem Boden schien uns deshalb vielmehr die Entstehung dieses Namens in Kanaan, sei es bei den Phöniziern, sei es bei frühern Landesbewohnern, wahrscheinlich zu machen[1].

Es muß demnach, um auf die Frage nach der Herkunft des Adonis- und des Esmundienstes eine Antwort zu suchen, für beide Götter, unabhängig von irgendwelcher Voraussetzung, das Verwandtschaftsverhältnis zu Tammuz in Erwägung gezogen werden. Und zwar für beide gesondert; denn wenn ein solches Verhältnis besteht, ist es auch bei einer gemeinsamen Grundlage der beiden phönizischen Gottesvorstellungen denkbar, daß die Beziehung zu dem babylonischen Gott in dem einen Fall auf andersartigen Zusammenhängen beruht als in dem andern. Es ist dies deshalb möglich, weil Verwandtschaftsverhältnisse zwischen zwei Gottesvorstellungen nicht notwendig auf die Entstehung der einen aus der andern verweisen, sondern hervorgegangen sein können aus Einwirkungen einer Gottesvorstellung auf eine andere, die unabhängig von ihr schon bestanden hatte. Eine derartige Einwirkung könnte etwa von

[1] Oben S. 209 f.

Babylonien aus nur für die eine der beiden phönizischen Göttergestalten vorliegen oder auch für jede von ihnen in einer andern Weise. Ebenso ist die Möglichkeit in Erwägung zu ziehen, daß hier nicht die Babylonier sondern die Kanaanäer das Primäre besitzen, daß nämlich auf den babylonischen Tammuz entweder die gemeinsame Grundlage der beiden phönizischen Gottesvorstellungen einen Einfluß gehabt hat oder auch diese beiden oder nur eine von ihnen.

II. Adonis und Tammuz.

Die Identifizierung des Adonis und Tammuz bei Origenes und seinen Nachfolgern fanden wir für einen ursprünglichen Zusammenhang nicht beweisend[1], weil sie ohne Frage auf nichts anderm beruht als auf der Beobachtung von Analogien. Aber die Annahme analoger Bildungen reicht nicht aus, um die Gemeinsamkeiten zwischen Tammuz und Adonis zu erklären. Beide nehmen die Stellung von Göttern zweiten Grades ein; Tammuz ist der Buhle der Istar, Adonis der Liebling der ihr entsprechenden Balti-Aphrodite; beide werden mit Trauerriten gefeiert, besonders von den Weibern; beiden gilt ein Fest im Hochsommer; beider Tod bezieht sich auf das Absterben der Vegetation. Diese feststehenden Übereinstimmungen müssen auf einem geschichtlichen Zusammenhang beider Gottesgestalten beruhen[2].

---

[1] Oben S. 94 ff.

[2] Auf jeden Fall läßt sich die Anschauung DÜMMLER's, Artikel „Adonis" Sp. 388: „Die Identität des Adonis mit dem Babylonischen Tammuz ist gar nicht erweisbar", so allgemein und uneingeschränkt ausgesprochen, nicht aufrecht erhalten, wenn nämlich damit auch jeder Zusammenhang durch einen gemeinsamen Ursprung abgelehnt werden soll. Gegen Identität des Adonis und Tammuz schon CORSINI, Fasti, Bd. II, S. 297 ff., der, von der Anschauung ausgehend, daß die Adonien in das Frühjahr fielen, die Festzeit beider Götter nicht in Übereinstimmung fand. BENFEY's Annahme (Monatsnamen, S. 164 ff.), daß das Tammuzfest ein persisches Totenfest sei, das zu dem Adoniskult in keinerlei Beziehung stehe, kann seit der Auffindung des babylonischen Tammuz nicht mehr in Betracht kommen. CHWOLSON's Versuch in seiner Schrift „Über Tammûz", Tammuz und Adonis in der Weise auseinander zu halten, daß Tammuz nach den Angaben der „Nabatäischen Landwirtschaft" (s. oben S. 112 ff.) für einen vergötterten Menschen erklärt wird, der mit dem Gott Adonis nur das gemeinsam habe, daß beide betrauert werden, war immer als eine unkritische Verwertung offenbar später Auslegung anzusehen. Auch dieser Versuch ist jetzt vollständig unmöglich gemacht durch die neu erschlossenen keilschriftlichen Nachrichten über den zweifellos als Naturgott geschilderten Tammuz. RENAN's Unterscheidung zwischen dem Adon und dem Tammuz von Byblos (s. oben S. 78, Anmkg. 4) ist nicht eine Unterscheidung zwischen dem uns durch die Griechen bekannten

Dazu kommen noch Detailzüge, wofür die Gemeinsamkeit zum Teil nur auf dem Wege der Kombination vermutet werden kann. Hier ist überall jeder einzelne Zug für sich zu beurteilen, da das Abhängigkeitsverhältnis in den verschiedenen Fällen ein verschiedenes sein kann.

Wenn der Eber, der sich erst verhältnismäßig spät im Adonismythos nachweisen läßt, wirklich ein babylonisches Pendant im Tammuzmythos haben sollte, so handelt es sich, wie schon oben[1] ausgesprochen wurde, wohl keinenfalls um einen alten Zusammenhang, da der Eber in einer frühern Form des Adonismythos gefehlt zu haben scheint. Ob der Eber des Adonis später aus dem Tammuzmythos entlehnt oder etwa aus dem Osirismythos entnommen zu denken ist[2], muß dahingestellt bleiben. Auch im Tammuzmythos scheint er ursprünglich keinen Platz gehabt zu haben.

Die Apologie des Aristides erzählt, auch im griechischen Texte (ed. Harris ܘ, 15 f., Übersetzung S. 44, griech. Text aus „Barlaam und Josaphat" S. 106 f.), daß Aphrodite hinabgestiegen sei „zu dem Hades, damit sie den Adonis von der Persephone loskaufe". Das ist gewiß nicht nur eine Ausmalung der von den Griechen im Adonismythos erzählten Rivalität zwischen Aphrodite und Persephone sondern allem Anschein nach ein Anklang an den babylonischen Bericht von der Hadesfahrt der Istar, die wahrscheinlich den Zweck hat, den Tammuz aus der Unterwelt zu holen[3]. Daß die babylonische Erzählung das Vorbild ist, wird besonders deshalb anzunehmen sein, weil bei Aristides Aphrodite sich nicht, wie man nach griechischer Vorstellung erwarten sollte, an den Hades als den Beherrscher der Unterwelt wendet, sondern an Persephone, wie Istar die Unterweltsgöttin Ereškigal aufsucht[4]. Vor Aristides findet sich wohl die Teilung des Adonis zwischen Aphrodite und Persephone bezeugt, aber — so viel ich sehe — nicht der spezielle Zug, daß Aphrodite unmittelbar nach dem Tode des Adonis in den Hades hinabsteigt, um ihn zurückzuholen. Später haben diese Angabe Cyrillus von Alexandria (zu Jes. 18, 1 f., Migne, SG. 70, Sp. 441), der sie

---

„Adonis" und dem Tammuz, sondern der griechische „Adonis" wäre danach ein Produkt der Vermischung des „Adon" und des Tammuz, die voneinander gänzlich verschieden gewesen wären. Beide scheint RENAN nach dem Stande der Kenntnisse über Babylonisches zu seiner Zeit für semitisch gehalten zu haben. Wir fanden seine Auffassungsweise ungerechtfertigt. Aus andern Gründen gegen einen Zusammenhang der beiden Gottheiten ENGEL (s. unten S. 363, Anmkg. 2) und ohne Angabe von Gründen GREVE, De Adonide, S. 53 f.

[1] S. 152 ff. [2] Vgl. oben S. 154. [3] S. oben S. 102.

[4] Für das hier besprochene Abhängigkeitsverhältnis kommt nicht in Betracht, ob in der ältesten Form des babylonischen Mythos nicht Istar sondern, wie LANGDON, Sumerian and Babylonian psalms, S. XVI annimmt, die Schwester des Tammuz, Bêlit-ṣêri, in die Unterwelt hinabstieg, um den Tammuz zu suchen.

wahrscheinlich direkt oder indirekt aus Aristides schöpfte, und Procopius von Gaza (zu Jes. c. 18, Migne, SG. 87, 2, Sp. 2137—2140), der den Cyrillus abschrieb[1]. Auch mit diesem Zuge kann der Adonismythos später bereichert worden sein aus dem babylonisch-syrischen Tammuzmythos.

In der Erklärung des Adonis als der „Frucht“[2] und darin, daß der Tammuz der harranischen Ssabier bei En-Nedim dem Samenkorn zu entsprechen, im Liber Adami mit Darbringung eines Brodes geehrt zu werden scheint[3], glaubten wir auf beiden Seiten eine nicht ursprüngliche Auffassung zu erkennen. Jedenfalls ist diese Auffassung für den Adonis erst sehr spät nachweisbar. Vielleicht ist sie aber, wie wir als möglich ansehen mußten[4], für Tammuz doch schon bei den Babyloniern wenigstens vorbereitet gewesen. Ist dies wirklich der Fall, so müßte angenommen werden, daß in diesem Punkte die Vorstellung von Tammuz die gelehrte Auslegung des Adonis bei den spätern Griechen und Lateinern durch Vermittelung der Syrer beeinflußt hat. Ist dagegen die Auffassung des Tammuz als die Frucht oder das Samenkorn nicht altbabylonisch, so kann die spätere Gemeinsamkeit entweder auf spontaner analoger Entwickelung beruhen oder wahrscheinlicher darauf, daß die Anschauung von Tammuz bei den Syrern durch die Deutung des Adonis bei den spätern Abendländern beeinflußt worden ist.

Kein großes Gewicht wird darauf zu legen sein, daß die Flöte den Trauergesang um Tammuz begleitete[5] und ebenso den um Adonis. Zu dem schon erwähnten[6] Namen Γίγγρης für den Adonis, der auf diesen Brauch Bezug zu haben scheint, kommt noch die Benennung des Adonis mit Ἀβώβας[7], d. i. ܐܒܘܒܐ „Flöte“[8]. Aber Flöten wurden, wie bei den Juden (Matth. 9, 23), so wahrscheinlich auch in Babylonien und Phönizien allgemein bei Klagefeiern verwendet, und nur den Griechen mag eine spezifisch phönizische Flöte als dem Adonisdienste charakteristisch erschienen sein. Beachtenswert ist immerhin, daß auch Tammuz selbst

[1] Bei Cyrill und Procopius entspricht der Bericht nicht mehr so genau wie bei Aristides dem babylonischen Vorbild, da bei ihnen nicht von vornherein die Absicht bei der Hadesfahrt der Aphrodite auf eine Loskaufung des Adonis von der Persephone gerichtet ist; erst als Aphrodite in den Hades hinabgestiegen ist, macht sie die Erfahrung, daß ἡ τοῦ Πλούτωνος γυνή den Adonis liebt und nicht von dannen lassen will.

[2] S. oben S. 161 ff. [3] S. oben S. 114. 116 f. [4] Oben S. 114 f.

[5] S. oben S. 104. [6] Oben S. 84 f. [7] S. oben S. 87, Anmkg. 1.

[8] Andere Erklärungen des Namens Ἀβώβας, die kaum in Betracht kommen können, s. bei Greve, De Adonide, S. 47. Vgl. noch Athenäus XIV, 18, 624 b: διὸ καὶ τοὺς παρὰ τοῖς Ἕλλησιν αὐλητὰς Φρυγίους καὶ δουλοπρεπεῖς τὰς προσηγορίας ἔχειν· οἷός ἐστιν ὁ παρὰ Ἀλκμᾶνι Σάμβας καὶ Ἄδων . . .

auf der Flöte spielend gedacht wird[1], was jene Namen des Adonis doch bedeutsamer erscheinen läßt.

Neben den dem Adonis und Tammuz gemeinsamen Zügen stehn auch solche, die den einen von dem andern unterscheiden. Tammuz als der „Mannhafte“ und „Held“[2] ist eine von dem zarten Jüngling Adonis bei den Griechen verschiedene Figur. Wir haben schon mehrmals darauf hingewiesen[3], daß dieser griechischen Auffassung wohl Anhaltspunkte in der phönizischen Vorstellung zugrunde liegen müssen. Tammuz steht ferner nicht nur zu der Vegetation sondern auch zu der Fauna in einer Beziehung, Adonis bei den Griechen nur zu der Pflanzenwelt. Hier wird über die Abhängigkeit der griechischen Vorstellung von einer phönizischen ebenso zu urteilen sein wie in Betreff der Jünglingsgestalt. Daß auch Adonis seit den Bukolikern vereinzelt als ein Hirt erscheint wie Tammuz, beruht schwerlich auf einem geschichtlichen Zusammenhang[4]. Dazu daß Adonis ein Jäger ist und den Tod auf der Jagd findet, weiß ich keine Parallele in der Vorstellung von Tammuz; wir hatten aber Veranlassung, an dem Alter dieses Zuges im Adonismythos zu zweifeln[5], da er in Verbindung mit dem Tode durch den Eber stehn oder auch aus dem Esmunmythos entlehnt sein kann.

Diese Differenzen zwischen den Vorstellungen von Adonis und Tammuz wiegen aber die Gemeinsamkeiten nicht auf, und die Annahme späterer Beeinflussung, die für einzelne Punkte in Betracht kommt, läßt sich nicht verallgemeinern. Die Übereinstimmung der Riten und der ihnen zugrunde liegenden Vorstellungen ist so groß, daß entweder für die Phönizier eine Entlehnung des babylonischen Tammuz[6] oder eine Übertragung des kanaanäischen „Adonis“ nach Babylonien oder auch eine den Phöniziern und den babylonischen Semiten von Hause aus gemeinsame Vorstellung angenommen werden muß.

Der zweifellos sumerische Name des babylonischen Gottes Tammuz legt nun die Annahme sehr nahe, daß der Gott sumerischen, nicht semitischen Ursprungs ist. Eben dafür spricht, daß uns der Kult des Tam-

---

[1] Zu der oben S. 104 dafür angegebenen Stelle bringt mir Professor KÜCHLER noch in Erinnerung die Flöte von Lazurstein, auf der Tammuz spielt in dem Gedicht von Istar's Höllenfahrt, Rev. 49. 56, KB. VI, 1, S. 90 f.

[2] S. oben S. 101. [3] Oben S. 167. 177 ff.

[4] Vgl. oben S. 166 f. Auch Attis wird als Hirt dargestellt, s. HEPDING, Attis, S. 103.

[5] Oben S. 340.

[6] So unter andern TIELE, Geschichte der Religion, Bd. I, S. 235; ZIMMERN, KAT.[3], S. 399; derselbe, Tamūzlieder, S. 201 und Zum Streit um die „Christusmythe“, S. 23; mit Reserve FRAZER, Adonis[2], S. 6 f., mit besonderer Entschiedenheit dagegen DHORME, La religion assyro-babylonienne, S. 92. 104.

muz in ältester Zeit zumeist auf sumerischem Boden begegnet und daß der öffentliche Kult dieses Gottes mit dem Überwiegen des semitischen Elements in Babylonien zurücktritt[1]. Dazu kommen als ein Moment, das allerdings nicht entscheidend ist, aber doch jene Annahme möglicherweise bekräftigt, die Hymnen an Tammuz in sumerischer Sprache. Aber ausschlaggebend scheinen mir der sumerische Name und der sumerische Boden für die Herkunft der uns bekannten Gottesvorstellung ohne weitere Stützpunkte doch nicht zu sein. Nicht nur in altsumerischer Gegend sondern auch in dem alten von Semiten beherrschten Reich Akkad tritt der Tammuzdienst auf. Auch wenn die babylonischen Semiten den Gott, der den Namen Tammuz trägt, unter diesem Namen von den Sumerern überkommen haben, so ist doch zu erwägen, daß analoge Klagefeiern und analoge Vorstellungen, auf denen sie beruhen, sich weit über die Erde verbreitet finden, ohne daß ein Zusammenhang nachweisbar oder wahrscheinlich wäre. Es ist möglich, daß die in Babylonien einwandernden Semiten einen von ihnen mitgebrachten und auch bei den Westsemiten ursprünglichen Gott wegen der Ähnlichkeit der Vorstellung oder der Riten mit einem von Hause aus sumerischen Tammuz identifiziert haben. Solche spezielle Übereinstimmungen zwischen Tammuz und Adonis, die sich als bloße Analogien nicht verstehn lassen, müßten dann entweder der spezifisch semitischen, nicht der sumerischen, Auffassung angehören, oder die babylonisch-sumerische Auffassung hätte nachmals modifizierend eingewirkt auf die phönizische.

Vielleicht aber könnte die enge Verwandtschaft zwischen dem phönizischen Adonis und dem sumerisch-babylonischen Tammuz daraus zu erklären sein, daß die Vorstellung von Tammuz überhaupt nicht sumerischen Ursprungs ist, sondern die Sumerer hier wie noch sonst in ihren Gottesvorstellungen abhängig sind von den Semiten, mit denen sie zusammenwohnten, und daß sie nur den Namen gebildet haben für die von diesen überkommene Gottesgestalt. Es scheint sich nachweisen zu lassen, daß die Sumerer vielfach ihre Gottheiten nach dem Typus und in der Kleidung der Semiten abbildeten. Darin ist wohl das Bewußtsein des semitischen Ursprungs eines Teiles ihrer Gottheiten zu erkennen[2]. Es wäre danach denkbar, daß für den Gott Tammuz die semitische Bezeichnungsweise der vielleicht erst später aufgekommenen sumerischen gewichen ist, etwa aus dem Grunde, weil die babylonischen Semiten für diesen Gott einen eigentlichen Eigennamen nicht besaßen,

---

[1] S. oben S. 98 ff.

[2] Diesen Nachweis scheint mir geliefert zu haben EDUARD MEYER, Sumerier und Semiten in Babylonien, ABA. 1906, besonders S. 53 ff.; vgl. aber zu der ganzen Abhandlung seine Nachträge zur ägyptischen Chronologie, ABA. 1907, S. 44 f.

sondern ihn, wie die Phönizier den Gott von Byblos, lediglich mit einem Epitheton bezeichneten[1].

Da aber Tammuz sich in alter Zeit vorzugsweise auf spezifisch sumerischem Boden findet und in dieser Zeit als Stadtgott einen von dem aus spätern Perioden bekannten verschiedenen Charakter zu tragen scheint, so ist doch wohl die an erster Stelle ausgesprochene Vermutung vorzuziehen, daß es einen sumerischen Gott Tammuz gab und daß dieser um irgendwelcher Ähnlichkeiten willen mit einem semitischen Gott, der dem phönizischen Adonis entsprach, identifiziert wurde. Daraus ließe sich erklären, daß Tammuz in der ältesten Zeit auf sumerischem Boden in die Reihe der großen Götter zu gehören scheint, später herabsinkt und bald aus dem öffentlichen Kultus verschwindet. Der semitische Gott, der ihn in sich aufgesogen zu haben scheint, wird, wie der phönizische Adonis, in die Reihe der Götter zweiten Grades gehört haben. Aus der Verschmelzung eines sumerischen mit einem semitischen Gott läßt sich vielleicht auch erklären die Verschiedenheit der Angabe über den Monat, worin das Fest des Tammuz gefeiert wurde[2]. Wenn daraus, was allerdings zweifelhaft ist, eine Verschiebung der Festzeit hervorgehn sollte, so ließe sich dies dahin verstehn, daß der alte sumerische Gott nicht, wie der spätere babylonische Tammuz, sein Fest zur Zeit der Sommersonnenwende hatte, sondern zwei Monate später. Der sumerische Gott wäre also nicht wie Adonis und der spätere Tammuz ein Gott der unter der Sonnenhitze ersterbenden Frühlingsvegetation gewesen, sondern ein Gott des Herbstsegens, dem man im August-September sein Fest feierte. Auch in der Herbstzeit, wo mit dem Einbringen der Obsternte das sommerliche Leben vollends abgeschlossen erscheint, könnte diesem Gott ein Klagefest gefeiert worden sein. Aus der vermuteten Vermischung eines sumerischen mit einem semitischen Gott läßt sich, wie mir scheint, am einfachsten das Nebeneinander von zwei Auffassungen erklären, das wir in den Aussagen über Tammuz beobachtet haben: er ist einmal ein Himmelsgott, und ein anderes Mal repräsentiert er die irdische Vegetation und ist ein Gott der Unterwelt; er ist einmal ein Mannhafter, ein Held, ein Stadtgott und ein anderes Mal ein Kind oder Jüngling, dessen ersterbende Jugendblüte betrauert wird. Jener Gott wäre der sumerische, dieser der semitische[3].

[1] Speziell westsemitische Herkunft eines Teiles der religiösen Vorstellungen bei den Babyloniern ist neuerdings in weitem Umfang angenommen worden von CLAY, Amurru the home of the Northern Semites, Philadelphia 1909. Nach der übrigens inkorrekten Angabe über Tammuz S. 20 scheint er für ihn nicht an diese Herkunft zu denken.

[2] S. oben S. 100.

[3] WINCKLER, KAT.[3], S. 19 nennt den „Tammuzkult" einen „kanaanäischen"

Bei den Babyloniern war Tammuz wohl nicht der einzige Gott, der stirbt oder entrückt wird; noch von andern Göttern scheint das selbe ausgesagt worden zu sein[1]. Überall wird ein in der Natur wiederkehrender Vorgang als die Grundlage dieser Anschauung anzusehen sein. Am sichersten wohl ist Verwandtschaft mit Tammuz unter den andern babylonischen Gottheiten für Ningišzida anzunehmen; schon der Adapa-Mythos nennt Gišzida neben Tammuz, von beiden die Entrückung in den Himmel[2] berichtend. In den Hymnen wird Tammuz als Sohn des Ningišzida bezeichnet[3]. Auch der Gott Ninib scheint sich auffassen zu lassen als Vegetationsgott und mag mit Tammuz vermengt worden sein[4]. Möglicherweise gilt dieselbe Deutung auch für Marduk in einer ursprünglichen, später verwischten Auffassung[5]. Den babylonischen Semiten, die diese verschiedenen Vegetationsgötter unter ihren Gottheiten zählten, scheinen also die dem Tammuzdienste zugrunde liegenden Vorstellungen auch sonst geläufig gewesen zu sein. Das ist am einfachsten dann zu verstehn, wenn die Vegetationsgötter bei ihnen ein alter, nicht ein erst von den Sumerern entlehnter Besitz waren. Es kommt dabei nicht in entscheidender Weise in Betracht, inwieweit diese Gottheiten ihrem Ursprung oder ihrem Namen nach den Semiten oder den Sumerern angehörten. Auch in der Entlehnung kann sich Vertrautheit mit der dem Entlehnten charakteristischen Vorstellung bekunden; denn die Vertrautheit erleichtert eine Aneignung oder Kombination. Dadurch nun, daß

Kultus und scheint damit sagen zu wollen, daß in Babylonien einwandernde Kanaanäer ihn dorthin brachten. Unter dem sumerischen Namen „Tammuz" kann dies keinenfalls geschehen sein. Ich muß aber auch das dahingestellt sein lassen, ob der semitische Gott, der nach meiner Annahme von den Sumerern her den Namen Tammuz erhielt, erst bei einer spätern semitischen Einwanderung aus dem Westen nach Babylonien kam oder ob er bereits den ersten in Babylonien angesiedelten Semiten angehörte.

[1] Vgl. A. JEREMIAS, Artikel „Nergal" in Roscher's Lexikon der griech. u. röm. Mythologie, Sp. 266; derselbe, Hölle und Paradies[2], S. 24.

[2] Über die Auffassung dieser Art der Entrückung s. oben S. 101 f.

[3] ZIMMERN, Tamūzlieder, S. 217, 6 (Lied 2); 220, 6 (Lied 3); 223, 5 (Lied 4), also sowohl in den Liedern aus der Bibliothek Asurbanipal's (2 und 3) als auch in einem altbabylonischen (4).

[4] So ZIMMERN a. a. O., S. 230; vgl. oben S. 151, Anmkg. 1. Auch Eabani, der Freund des Gilgamesch im Epos, mag ursprünglich ein Vegetationsgott, ein Gott der Fluren gewesen sein, steht aber jedenfalls daneben zu der Fruchtbarkeit der Tiere in einer Beziehung, ebenso wie Tammuz; wie dieser muß er in die Unterwelt hinabsteigen und ist vielleicht geradezu ein chthonischer Gott, was sich mit seiner Eigenschaft als Vegetationsgott gut vertragen würde. S. JENSEN, KB. VI, 1, S. 423. 425; ZIMMERN ebend., S. 571 f.; derselbe, KAT.[3], S. 568.

[5] Vgl. oben S. 107 f.

bei den Phöniziern der Adonis von Byblos nicht die einzige Gottesgestalt ist, die dem Tammuz entspricht, sondern daß dies ebenso bei dem Esmun von Sidon und wohl auch von Tyrus und Berytos der Fall ist, wird die Wahrscheinlichkeit einer hier überall zugrunde liegenden altsemitischen Gottesvorstellung erhöht. Dem Melkart von Tyrus wurde ein Auferstehungsfest gefeiert, auch er also gedacht als ein sterbender Gott — später als der Gott des abnehmenden und wieder zunehmenden Sonnenlaufs, ursprünglich wahrscheinlich ebenso wie Adonis als ein Vegetationsgott. Selbstverständlich können und werden auch den Sumerern von Hause aus Vegetationsgötter bekannt gewesen sein. Tammuz in einer ursprünglich sumerischen Form wird in irgendwelchem Sinne dazu gehört haben.

Der Umstand, daß sich keine Spur für den Gottesnamen Tammuz bei den Phöniziern findet, macht den babylonischen Ursprung ihres Adonis wenig wahrscheinlich[1]. Daß Pseudo-Melito den Tammuz mit der Baalat von Gebal in Verbindung bringt, beruht, wie wir sahen[2], nur darauf, daß er seinen Namen für den des Adonis substituiert. Auf palästinischem Boden ist Tammuzkult allein aus der Ezechiel-Stelle (c. 8, 14) bekannt, wo es sich um eine vereinzelte direkte Entlehnung aus Babylonien oder Assyrien handeln wird. Allerdings berichtet Hieronymus von Tammuzdienst zu Betlehem[3]. Aber hier ist wahrscheinlich nur der dem Hieronymus aus Ezechiel bekannte Name Tammuz für den Adonis angewendet. Erst nördlich von palästinisch-phönizischem Gebiet begegnet uns auf aramäischem Boden in der Angabe des Isaak von Antiochia der dort wohl wirklich im Kultus gebrauchte Name Tammuz. Bei den Syrern haben wir noch sonst deutliche Spuren des Tammuzdienstes, den sie zweifellos von den Babyloniern überkommen hatten[4]. In Jerusalem wird er, nach seiner Erwähnung erst bei Ezechiel zu urteilen, entweder durch die Babylonier bei ihrer Invasion in Palästina im 6. Jahrhundert oder vielleicht doch schon früher durch die Assyrer importiert worden sein. Er mag sich mit dem auf kanaanäischem Boden bestehenden Adonisdienst auf Grund der Ähnlichkeit beider Kulte vermischt haben. Bestimmte Aussagen über eine solche Vermischung besitzen wir aber nicht. Noch die Identifizierung beider Götter seit Origenes[5] zeigt vielmehr, daß man sich ihrer Unterschiedenheit sehr wohl bewußt

---

[1] Daß die Bezeichnung des Tammuz mit „Herr", sumer. *en*, *umun*, *am*, assyr. *bêlu* das „Prototyp" für den Namen „Adonis" sei, woran ZIMMERN, Gott Tamûz, S. 706 vermutungsweise denkt, ist nicht anzunehmen, da dieser Bezeichnung im Phönizischen בעל entsprechen würde, wie gerade Adonis nicht genannt wird, und da ארן das gewöhnliche phönizische Gottesepitheton ist, s. oben S. 65 ff.

[2] Oben S. 74 f. [3] S. oben S. 83. [4] S. oben S. 86. 111 ff.

[5] S. oben S. 94 ff.

war. Welchem geographischen Bereich Origenes die Vorstellung des Tammuz zuweist, läßt sich aus seiner Angabe, daß die Syrer den Adonis Tammuz nennten, nicht ersehen, d. h. bei dem unbestimmten Umfang der Bezeichnung „Syrer“ ist daraus nicht zu entnehmen, daß Origenes auf altphönizischem Boden den Gottesnamen Tammuz nicht kannte. Abgesehen aber von der vereinzelten Bezeugung des Tammuzdienstes bei den Judäern in der Zeit Ezechiel's können wir ihn über das syrische Antiochia hinaus mit Bestimmtheit zu keiner Zeit weiter nach Westen oder Süden verfolgen[1].

Sollte dennoch der phönizische Adonis aus Babylonien entlehnt sein, so fällt jedenfalls die Entlehnung nicht erst in die Periode, wo Tammuz bei den Judäern bezeugt ist, sondern in eine sehr viel frühere; denn die Griechen haben den Adonis von den Phöniziern her kennen gelernt spätestens zur Zeit der Sappho. Sie hat nach Pausanias (l. IX, 29, 8) den Adonis besungen, und Fragmente dieser Dichtungen, in deren einem Adonis neben Kythere genannt wird, sind erhalten geblieben[2]. Nach Apollodor soll schon Hesiod den Adonis erwähnt haben[3]. Im Alten Testament scheint Adonisdient als allgemein bekannt im 8. Jahrhundert bei Jesaja bezeugt zu sein[4]. Wir müßten also wohl an eine Entlehnung der phönizischen Vorstellung aus Babylonien spätestens in der Zeit der Amarna-Briefe denken[5]. Sie könnte schon viel früher angesetzt werden. Sargon von Akkad ist bis an das Meer des Sonnenuntergangs vorgedrungen, und auf Cypern finden sich seit der Zeit des Reiches von Akkad, also seit dem 3. Jahrtausend, Spuren babylonischer Einwirkung[6].

In so frühe Zeit könnte für die mögliche Entlehnung des Adonis aus Babylonien besonders dann zurückzugehn sein, wenn wir die Ähnlichkeiten zwischen Adonis und dem phrygischen Attis aus einer geschichtlichen Vermittelung und einem Einfluß der Adonisvorstellung auf die des Attis zu erklären hätten. Irgendwelcher geschichtliche Zu-

---

[1] Vgl. oben S. 118f.

[2] Auf Sappho wird ein bestimmtes Versmaß der Adonislieder zurückgeführt. Die Fragmente bei BERGK, Poetae lyrici Graeci, Bd. III[4], S. 110, n. 62f.

[3] Vgl. oben S. 83f. Aus dem Linosgesang (s. Studien I, S. 302ff.), dessen Zusammenhang mit Adonis mindestens sehr zweifelhaft ist, möchte ich für sehr alte Zeit der Entlehnung des phönizischen Adonisdienstes bei den Griechen jetzt nichts mehr folgern.

[4] S. oben S. 87ff.

[5] So etwa oder noch früher setzt die Entlehnung an SAYCE, Hibbert lectures, S. 234 und ebenso wohl die allgemeine Annahme unter der angegebenen Voraussetzung.

[6] Für die Beziehungen Sargon's und des Reiches von Akkad nach dem Westen s. EDUARD MEYER, Geschichte des Altertums, Bd. I, 2[2], S. 474.

sammenhang ist hier nicht mit Notwendigkeit anzunehmen, aber doch als sehr naheliegend anzusehen. Der Weg, auf dem er zustande gekommen wäre, ist deshalb sehr schwer zu bestimmen, weil wir über das Alter der uns erst aus später römischer Zeit bekannten Attisvorstellung noch weniger wissen als über das der Adonisvorstellung. Aber eher als aus einer direkten oder indirekten Beeinflussung der Phryger durch die Phönizier, für die kaum etwas geltend zu machen ist, läßt sich ein Zusammenhang auf andere Weise erklären. Es wäre immerhin denkbar, daß die Analogie zwischen Adonis und Attis auf einer Abhängigkeit beider von der babylonischen Tammuzvorstellung beruht, d. h. auf sehr alten Einwirkungen Babyloniens auf Kleinasien wie auf Phönizien. Noch eine andere Möglichkeit, die den Ausgangspunkt in Kleinasien sucht, wird weiterhin zu erwähnen sein.

Bei den Römern kam Adonisdienst spät auf; das älteste Zeugnis scheint das Ovid's zu sein (Ars amatoria I, 75): „nec te praetereat Veneri ploratus Adonis“[1]. Auf etruskischen Spiegeln kommen Darstellungen eines Götterpaares vor, die sich nach dem beigeschriebenen Namen „Atunis“ oder „Atuniś“ zweifellos auf Aphrodite und Adonis beziehen[2]. Eine genauere Datierung für diese Darstellungen scheint sich nicht geben zu lassen. Der größte Kenner der etruskischen Spiegel wies von ihnen allen die Mehrzahl der „Zeit etruskischer Selbständigkeit“, einzelne den „darauf folgenden Jahrhunderten römischer Freiheit“ zu und dachte vorzugsweise an das vierte bis zweite vorchristliche Jahrhundert[3]. Daß die Etrusker den Adonis von den Griechen her kennen lernten, kann keinem Zweifel unterliegen, da sämtliche Darstellungen auf den Spiegeln dem Kreise griechischer Religion und Sitte angehören. Auch den Römern wird die Kenntnis und der Kultus des Adonis direkt oder indirekt aus Griechenland zugegangen sein. Die Bezeugung des Adonis bei Etruskern und Römern führt also nicht hinaus über das, was aus den griechischen Angaben für das Aufkommen seines Kultus zu entnehmen ist.

Ausgenommen etwa die Darstellung Jesaja's (c. 17, 10f.) und andere alttestamentliche Aussagen aus der Zeit vor dem 6. Jahrhundert, die möglicherweise, aber doch nicht zweifellos, von Adonisdienst auf israeli-

---

[1] Vgl. WISSOWA, Religion und Kultus der Römer, S. 300.

[2] Vgl. DE WITTE in den unter der Literatur angegebenen Abhandlungen; VELLAY, Adônis-Thammouz, S. 267ff. Der Name „Atunis“ oder „Atuniś“ auf Spiegeln bei EDUARD GERHARD, Etruskische Spiegel, Thl. I, Taf. CXI. CXIV—CXVI; Thl. IV, 1, Taf. CCCXXII; Bd. V, bearbeitet von KLÜGMANN u. KÖRTE 1884—1897, Taf. 23 („Atuns“). 24—28. Kein weiteres Material bei FABRETTI, Corpus inscriptionum Italicarum, Turin 1867, Glossarium Sp. 208 s. v. „Atunis“.

[3] EDUARD GERHARD, Über die Metallspiegel der Etrusker 1838, S. 36.

tischem Boden reden[1], haben wir Nachrichten über den Adonisdienst der Phönizier erst von Zeugen, die um Jahrhunderte später sind als die Beeinflussung Phöniziens durch das neubabylonische Reich. Deshalb können wir die frühere Art des phönizischen Adonisdienstes uns nur vergegenwärtigen aus dem Kultus des Adonis, den die Griechen von den Phöniziern herübergenommen haben. Ihre erste Bekanntschaft mit dem Adonisdienste muß einer Periode angehören, die vor dem mit dem 6. Jahrhundert neu einsetzenden babylonischen Einfluß auf die Mittelmeerländer liegt. Auch eine Beeinflussung des phönizischen Kultus durch die Assyrer läßt sich in diesem Punkte nicht annehmen; denn der Adoniskult ist zunächst vom phönizischen Mutterland nach Cypern gekommen und offenbar erst von dort aus den Griechen bekannt geworden. Für diese Wanderungen wird ein verhältnismäßig langer Zeitraum anzunehmen sein. Wir dürfen deshalb die Anschauung der Griechen von Adonis im allgemeinen als einer altphönizischen entsprechend ansehen. In dieser Anschauung ist eine Spur babylonischen Einflusses jedenfalls direkt nicht zu erkennen. Das Fehlen irgendeines Beleges für den Namen Tammuz auf griechischem Boden macht die Annahme sehr unwahrscheinlich, daß der griechische Adonisdienst auf babylonischen Kultus zurückgeht, der durch die Phönizier nur vermittelt worden wäre. Auch an eine Entlehnung des „Adonis“ der Phönizier von den Babyloniern her in der Periode der Amarna-Briefe oder noch früher wird deshalb kaum zu denken sein.

Eine Tradition dafür, daß die Phönizier den Adonisdienst ihrerseits aus Babylonien oder Assyrien übernommen hätten, besteht nicht. Man hat sie irrtümlich in einer Aussage des Macrobius finden wollen. Was dieser (Saturn. I, 21, 1) sagt: „... inspecta religione Assyriorum, apud quos Veneris Architidis et Adonis maxima olim ueneratio uiguit, quam nunc Phoenices tenent“, bezieht sich nicht auf eine Herkunft des Adoniskultus aus Assyrien oder Babylonien, wovon Macrobius, auch wenn sie anzunehmen sein sollte, nichts gewußt haben wird. Wie das wahrscheinlich aus „Aphacitidis“ verderbte „Architidis“[2] annehmen läßt, meint Macrobius mit den Assyrern die Syrer und denkt wohl an Verpflanzung des Adonisdienstes von ihnen zu den Phöniziern. Daraus darf aber nicht entnommen werden, daß dieser wirklich ursprünglich den Syrern angehörte und erst in späterer Zeit zu den Phöniziern übertragen wurde[3]. Was wir vom Adonisdienste durch die Griechen erfahren, entscheidet für so hohes Alter des phönizischen Adonisdienstes, daß Macrobius über sein Aufkommen keine Kunde mehr gehabt haben wird. Er sagt auch nicht, daß die Phönizier ihn früher nicht hatten, sondern nur, daß sie ihn „jetzt“ haben, daß er aber bei den „Assyrern“, d. h.

[1] S. oben S. 87 ff. [2] S. oben S. 80. [3] So MOVERS Bd. I, S. 194.

den Syrern, „einstmals" in Blüte stand. Er scheint also zu seiner Zeit Beobachtungen über noch bestehenden Adonisdienst auf dem ihm als „syrisch" bekannten Boden nicht mehr gemacht zu haben. Dabei denkt er nach „Aphacitidis" gewiß an die Umgegend von Aphaka und daran, daß der Venustempel dort auf Befehl Constantin's zerstört worden war[1]. Der Kult von Aphaka im Libanon war aber eher phönizisch als syrisch. Von Verehrung eines Gottes „Adonis" bei den Syrern wissen wir überhaupt nichts sondern nur von babylonischem Tammuzdienst auf syrischem Gebiet.

Noch weniger kann nach unsern heutigen Kenntnissen der phönizische Adonis, wie man es vor einigen Dezennien meinen durfte, aus einem ursprünglich in Cypern einheimischen griechischen, in seinem Charakter von Phrygien her beeinflußten Gott erklärt werden, dem man auf Cypern das semitische Gottesepitheton *'ādōn* beigelegt habe[2]. Das läßt sich deshalb nicht annehmen, weil dem uns jetzt näher bekannt gewordenen babylonischen Tammuz und dem phönizischen Adonis unverkennbar eine gemeinsame Vorstellung zugrunde liegt, die niemand als von den Griechen zu den Babyloniern gekommen denken kann. Von ältern Versuchen, auch den Namen Ἄδωνις aus dem Griechischen zu erklären, darf jetzt wohl abgesehen werden; sie sind alle gezwungen

---

[1] Allerdings scheint trotz der Zerstörung des Tempels ein Kult der Aphrodite zu Aphaka fortbestanden zu haben. Zosimus (Hist. I. 58, 1 f. ed. Mendelssohn) im 5. Jahrhundert referiert in nicht recht klarer Weise die wunderbare Erscheinung eines Feuers als an bestimmten Tagen des Aphroditedienstes bis auf seine Zeit bestehend, wobei an priesterliche Veranstaltungen zu denken sein wird; er redet aber daneben von dem Kultus wie von einem nicht mehr geübten. ROUVIER, Le temple de Vénus à Afka, Bulletin archéolog. du Comité des travaux historiques et scientifiques, Jahrg. 1900, S. 169—199 (vgl. S. XLI) nimmt an, daß die jetzigen Tempelruinen nicht von dem durch Constantin zerstörten Tempel sondern von einem Neubau unter Julianus Apostata herrühren, der im 6. Jahrhundert durch ein Erdbeben zerstört worden wäre. So viel ich sehe, haben wir allerdings für einen Tempelbau unter Julian kein direktes Zeugnis. Macrobius, wohl um etwas älter als Zosimus, hat anscheinend den erneuerten Kult nicht gekannt.

[2] So ENGEL, Kypros, Bd. II, S. 597 ff. 619 ff. Wenn er den Adoniskult mit „semitischen Religionsbegriffen" unvereinbar fand, so haben wir eben ältere Anschauungen von den semitischen Religionen nach neuen Entdeckungen zu modifizieren. Aber so ganz unrecht hatte ENGEL mit dieser Bemerkung doch wohl nicht. Der Adoniskult hat gewiß Anknüpfungspunkte in altsemitischen Vorstellungen, aber schwerlich ein „ursemitisches" eigentliches Pendant. Bei den Arabern und den ältesten Hebräern findet sich keine Spur dafür. Wir kennen einen Kultus dieser Art nur bei den Nordsemiten, und auch bei ihnen ist es zweifelhaft, ob er lediglich ein Erzeugnis ihrer eigenen Auffassungsweise und ihrer Naturumgebung oder nicht vielleicht zum Teil beeinflußt war durch Berührung mit nichtsemitischen Völkerschaften, mit den Sumerern oder mit Völkerschaften Kleinasiens.

oder unmöglich[1]. Die Erklärung des Namens aus אדנ(י) ist mindestens überaus naheliegend[2].

Für das Verhältnis des Adonis zu Tammuz könnte von Wichtigkeit sein ein Zusammenhang zwischen Tammuz und Osiris, der sich möglicherweise an einem bestimmten Punkt erkennen läßt. An den schwimmenden Osirissarg[3] erinnert die Stelle eines der Tammuzlieder, wo es von Tammuz heißt: „Als kleiner in einem versinkenden Schiffe liegt er"[4]. Den schwimmenden Osirissarg kennen wir erst aus Plutarch; er beruht aber doch wohl auf einer alten Vorstellung[5]. Von dem „Schiffe"

---

[1] Noch neuerdings hat allerdings DÜMMLER, Artikel „Adonis" Sp. 393 den semitischen Ursprung nicht nur des Kultus des Adonis sondern auch seines Namens in Zweifel gezogen.

[2] Die Annahme scheint mir durch nichts indiziert und zum Verständnis des Adonisdienstes bei den Griechen überflüssig zu sein, daß der phönizische Kultus des Adonis mit einem ihm verwandten griechischen verschmolzen worden sei, der älter gewesen wäre als die Berührung der Griechen mit den Phöniziern. So, wenn ich ihn recht verstehe, DUSSAUD, Notes, S. 149. Allerdings kennen wir auf indogermanischem Boden Frühlings- und Sommerfeiern, die einzelnen Riten des Adoniskultus analog sind; aber die Vorstellung des plötzlichen Sterbens in der Jugendblüte, die dem Adoniskult der Griechen charakteristisch ist, kann nur unter klimatischen Verhältnissen gebildet sein, die für das Entstehungsgebiet der griechischen Gottheiten nicht anzunehmen sind. Es ist gewiß gerade das Fremdartige dieses düstern Kultus gewesen, was die Griechen anzog; vgl. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Bion, S. 12. Ist der Adonisdienst von Hause aus phönizisch, so ist er doch gewiß nicht auf dem Libanon entstanden sondern wahrscheinlich von den Phöniziern dorthin mitgebracht worden aus ältern Sitzen der Semiten, aus denen dann auch die Babylonier das Vorbild des Tammuz nach Babylonien übertragen hätten. Es ist deshalb unter allen Umständen nicht gegen einen semitischen Ursprung des Adonismythos mit DUSSAUD a. a. O., S. 154 geltend zu machen, daß der Eber des Mythos für die jähen Abhänge des Libanons nicht passe. Übrigens scheint diese Einwendung nicht berechtigt zu sein, denn nach glaubwürdigen Berichten kamen bis ins 19. Jahrhundert Eber am Nahr Ibrahim, dem Adonisfluß, häufig vor (s. RITTER, Die Erdkunde XVII, 1[2]: Die Erdkunde von Asien, Bd. VIII, 2, 3, 1854, S. 563 f.); ich weiß nicht, ob es noch jetzt der Fall ist. An dem Alter des Ebers im Adonismythos zweifle ich trotzdem. — Über die Kuriosität einer aller geschichtlichen Zeugnisse spottenden Herleitung des Adonisdienstes aus den arktischen Gegenden bei dem Astronomen BAILLY s. FRAZER, Adonis[2], S. 187.

[3] S. oben S. 186 f.

[4] ZIMMERN, Tamūzlieder, S. 208, B Schluß (Lied 1); vgl. S. 217 Rs 1 (Lied 2). UNGNAD (in Gressmann's Altorientalischen Texten u. Bildern, Bd. I, S. 95) übersetzt: „In seiner Jugend lag er in einem untergehenden (?) Schiffe" und bemerkt dazu: „Statt ‚untergehenden' wäre auch ‚untergegangenen' möglich". Vgl. ZIMMERN, Gott Tamūz, S. 727, Anmkg. 1.

[5] S. oben S. 197.

des Tammuz wissen wir sonst nichts; aber wir kennen weiter die Vorstellung einer Ciste, worin der kleine Adonis der Persephone übergeben wird[1]. Bei den auch sonst zwischen den Vorstellungen von Osiris, Tammuz und Adonis bestehenden Beziehungen liegt die Vermutung nahe, daß die drei Behältnisse für den Gott oder das Götterkind auf eine gemeinsame Vorstellung zurückzuführen sind[2]. Ich muß allerdings gestehn, daß ich die Aussage jenes Tammuzliedes nicht sicher zu deuten vermag, zunächst nicht die Unterscheidung des Tammuz als eines

---

[1] S. oben S. 152 ff. Eine Darstellung der Ciste des Adonis in der Kunst kenne ich nur auf dem etruskischen Spiegel, den unsere Tafel IV wiedergibt, und etwa noch auf dem andern oben S. 153, Anmkg. 1 erwähnten Spiegel. Weitere Darstellungen des Streites der Göttinnen um Adonis in der bildenden Kunst sind mir nur aus dem von ROBERT in PRELLER's Griech. Mythologie Bd. I^4, S. 360, Anmkg. 3 Mitgeteilten bekannt. Irrtümlich wird dort für eine Darstellung dieses Streites „auf einem etruskischen Spiegel" zitiert: Monumenti inediti pubblicati dall' Instituto di Corrispondenza archeologica, Bd. VI u. VII, Rom 1857—63, Taf. XLII, B. Dort ist vielmehr die Abbildung des Streites auf einer Vase aus Unteritalien wiedergegeben. Statt der Ciste steht vor Zeus eine Urne. Auch auf der Vase aus Ruvo in Apulien bei HEYDEMANN, Die Vasensammlungen des Museo Nazionale zu Neapel 1872, n. 687 („Zeichnung späteren Styls") ist eine Urne („Hydria") als das Objekt des Streites dargestellt, auf der Vase n. 702 bei HEYDEMANN, wenn sie überhaupt hierher gehört, weder Ciste noch Vase sondern der kleine Adonis selbst. Ob das Relief, das der Aufsatz von BRUNN, Troische Miscellen, Sitzungsber. d. Münchener Akademie, Jahrg. 1868, Bd. I, S. 222 ff. bespricht, hierher gehört, kann zweifelhaft erscheinen. Es findet sich darauf „keine Andeutung der Gegenwart des Adonis". Die Annahme einer Ciste für den der Persephone übergebenen Adonis beruht also, soweit meine Kenntnisse reichen, in der bildenden Kunst allein auf dem einen etruskischen Spiegel. Ob Panyasis, der als Ausgangspunkt dieser ganzen Auffassung anzusehen ist, an eine Ciste oder an eine Urne dachte, kann zweifelhaft erscheinen, da das von ihm gebrauchte λάρναξ beides bezeichnet. Gewiß ist aber doch ursprünglich eine Ciste gemeint, da nur sie in die Situation des Streites der Göttinnen paßt. In der Urne müßte Adonis als zu Asche verbrannt gedacht werden, während doch offenbar die Meinung des Mythos ist, daß seine schöne Körperlichkeit erhalten blieb.

[2] An einen Zusammenhang zwischen dem Osirissarg und dem Schiffe des Tammuz denkt auch ZIMMERN, Tamūzlieder, S. 214; Gott Tamūz, S. 727 f. Nur die Beobachtung mehrfacher Analogien in den drei Mythen gibt hier ein Recht, bei dem Zuge, den WUNDT, Völkerpsychologie, Bd. II, 3, 1909, S. 254 ff. das „Truhenmotiv" nennt, an einen geschichtlichen Zusammenhang zu denken; denn dies Motiv findet sich in vielen weit auseinanderliegenden Mythen der Erdbevölkerung. Im Adonis-, im Tammuz- und im Osirismythos liegt allerdings noch die spezielle Gemeinsamkeit vor, daß die „Truhe" in den Tod oder die Unterwelt führt, aber, wie es scheint, überall zugleich die Erhaltung bewirkt, im Tammuz- und Osirismythos noch die andere Ähnlichkeit, daß die Truhe ins Wasser sinkt oder auf dem Wasser fährt. Auch die Scherben mit den Adonispflanzen werden ins Wasser geworfen, s. oben S. 139 ff.

„kleinen“ von dem „großen“, der „im Getreide untertaucht und liegt“[1]. Allem Anschein nach sind hier zwei verschiedene Auffassungsweisen des Tammuz miteinander kombiniert, eine, die ihn als Kind und eine andere, die ihn als Erwachsenen denkt. Damit könnte in Zusammenhang stehn die doppelte Auffassung des Adonis bei den Griechen: einmal wird er als Kind in der Ciste der Persephone übergeben; in der andern Darstellung stirbt er als Jüngling durch den Eber. In der ersten Auffassung glaubten wir die bei den Griechen vor der zweiten referierte Form des Mythos zu erkennen. Sie scheint also die ältere, dem phönizischen Adonismythos ursprünglich eigene zu sein. In ihrer Berührung mit einem Zuge des Tammuzmythos wird ein ganz alter Zusammenhang dieser beiden Mythen zu erkennen sein. Die Auffassung des Tammuz als „großer“ in jenem Liede, das aus Asurbanipal's Bibliothek stammt, hat sich entweder erst nachmals gebildet (obgleich doch schon sehr früh Tammuz als Buhle der Istar, also als Erwachsener, erscheint), oder wahrscheinlicher gehört sie einer besondern Auffassung des Tammuz an, dann vielleicht der altsumerischen im Unterschied von der semitisch-babylonischen[2]. Diese zweite Auffassung hat, wie es scheint, in späterer Zeit die des Adonis bei den Griechen (in der Zeit nach Panyasis) und wohl zunächst bei den Phöniziern beeinflußt. — Nicht mit Sicherheit weiß ich ferner in jenem Tammuzhymnus zu verstehn das „versinkende Schiff“. Vielleicht soll das, so haben wir schon oben[3] geurteilt, nichts anderes bedeuten als den Untergang, da diese Schilderung neben verschiedenen andern Darstellungen steht, die alle das Verschwinden des Tammuz zum Ausdruck bringen. Dann scheint zunächst das Schiff kaum etwas gemein haben zu können mit dem Osirissarge, der den Körper des Gottes rettet. Aber er errettet doch den Gott in dem Durchgang durch den Tod, durch die Konservierung nur seines Leichnams, und so scheint ein Zusammenhang immerhin nicht ausgeschlossen zu sein. Auch die Ciste bei Panyasis bringt den Adonis in die Unterwelt, läßt ihn also sterben, und erhält ihn andererseits durch die Aufbewahrung bei der Unterweltsgöttin. Immerhin darf nicht übersehen werden, daß für keine dieser Varianten eines anscheinend einheitlichen Zuges der drei Mythen eine ältere Bezeugung vorliegt als die durch einen sumerischen Tammuz-Text aus der Bibliothek Asurbanipal's. Als wichtig ist aber zu konstatieren, daß die Geschichte vom Leichnam des Osiris und die anscheinend ältere Form der Erzählung vom Tode des Adonis sich berühren mit einem Zug im Tammuzmythos, dem von dem „kleinen“ Tammuz, welcher — wenn wir

---

[1] ZIMMERN, Tamūzlieder, S. 208, B Schluß (Lied 1).

[2] Vgl. oben S. 357. [3] S. 114 f.

richtig unterschieden haben[1] — semitischen, nicht sumerischen Ursprungs zu sein scheint.

Eine anscheinend bestehende weitere Ähnlichkeit zwischen dem Tammuz- und dem Osirismythos bezieht sich auf zweifellos ganz alte Schilderungen. Nach dem Tode des Tammuz stellt, wie es nach dem Inhalt einiger unter den Tammuzliedern den Anschein hat, Istar eine Totenklage an[2], und ebenso tut es Isis nach dem Tode des Osiris[3]. Die Art der Klage ist allerdings in beiden Fällen wesentlich verschieden; aber das hebt die Gleichheit der Situation nicht auf; es ist in beiden Fällen die Klage der vereinsamten Gattin oder Geliebten. Die Lieder, welche der Istar in den Mund gelegt zu sein scheinen, sind altbabylonisch, und auch die Klage der Isis gehört alter Zeit an. Eine Klage der phönizischen großen Göttin um den Adonis ist uns nicht erhalten, aber wir wissen aus den Berichten später Autoren und einer bildlichen Darstellung von der trauernden Balti von Byblos[4].

Sollte wirklich ein sehr alter Zusammenhang zwischen diesen analogen Vorstellungen bestehn, so kann daraus eine bestimmte Anschauung über ihren Ursprung doch nicht mit Sicherheit entnommen werden. Es ließe sich etwa an eine altsemitische, den semitischen Babyloniern und den Phöniziern von Hause aus gemeinsame Vorstellung denken, die durch die alten Beziehungen zwischen Byblos und Ägypten[5] auch zu den Ägyptern gekommen wäre. Unmöglich allerdings wäre es nicht, daß eine sumerische Vorstellung durch die Babylonier nach Kanaan und von dort, etwa von Byblos aus, nach Ägypten übertragen worden wäre. Einfacher aber ist die erste unter diesen beiden Möglichkeiten. Sumerisch ist die Vorstellung von Tammuz in dem sinkenden Schiff auch deshalb kaum, weil, wenn wir richtig unterschieden haben, die Sumerer sich den Tammuz nicht als ein Kind, einen „kleinen", vorstellten, wie es in jener Aussage des Hymnus geschieht. — Jedenfalls aber ist der hier besprochene Punkt scheinbarer Übereinstimmung zwischen Babylonien, Ägypten und Phönizien noch zu wenig aufgeklärt, um daraus eine semitische Grundlage oder doch semitische Bestandteile der babylonischen Tammuzvorstellung mit Gewißheit zu folgern; immerhin scheint mir diese Folgerung nahe zu liegen[6].

---

[1] Oben S. 357.

[2] Die Klage in dem Zyklus 7 bei ZIMMERN, Tamūzlieder, S. 234 ff.; vgl. S. 238.

[3] ERMAN, Die ägyptische Religion[2], S. 39 f.

[4] S. oben S. 74 ff. 78 f. [5] S. oben S. 193 ff.

[6] Ich komme weiter über den wiederholt schon von andern geltend gemachten Eindruck nicht hinaus, daß das Kästchen, worin das Kind Mose dem Nil übergeben und gerettet wird, den selben Mythos darstellt, der in dem schwimmenden, den Körper erhaltenden Sarge des Osiris und dann etwa auch in dem Schiffe des

Nach unserer Auffassung sind — um unsere Beobachtungen zusammenzufassen — Tammuz und Adonis in ihrer geschichtlich erkennbaren Form verschiedene Gottheiten, die aber aus einer gemeinsamen Wurzel erwachsen sind. Fraglich bleibt, wo diese Wurzel zu suchen

---

Tammuz und der Ciste des Adonis vorliegt. Ich weiß nicht, ob schon jemand darauf aufmerksam gemacht hat, daß die Schwester des Mose, die das Kästchen an die Pharaonentochter gelangen läßt, an die Aphrodite erinnert, die den Adonis in der Ciste der Persephone anvertraut. Für diesen Zug des Adonismythos liegt im Osirismythos keine Parallele vor und ist bis jetzt auch im Tammuzmythos ein Pendant nicht gefunden worden. Nur die „Schwester" könnte zusammenhängen mit der Schwester des Tammuz, die in seinem Mythos eine Rolle spielt; vgl. oben S. 353, Anmkg. 4. Dagegen hat das Kästchen mit dem Kinde Mose weiter eine kaum auf bloßer Analogie beruhende Parallele in dem „Kasten (?) von *šuru*", worin nach der babylonischen Legende der König Sargon von Akkad als Kind auf den Wassern des Euphrat gerettet wird (s. WINCKLER's Ausgabe, KB. III, 1, 1892, S. 101). Liegt den Erzählungen von dem Kästchen Sargon's und Mose's, von dem Sarge des Osiris und der Ciste des Adonis ein identischer Mythos zugrunde, so wird kaum sumerischer Ursprung dieses Mythos anzunehmen sein; er läßt sich dann wohl nur ansehen als ein sehr altes Gemeingut der Semiten und Ägypter, da Sargon der semitischen Bevölkerung Babyloniens angehört. — Nach BRUGSCH, Die Adonisklage, S. 11 f. hat „die Sage von der Verfolgung, dem Tode des Osiris durch eine feindliche Macht, von dem Suchen, der Auffindung und der Klage der Isis ... erst in späthistorischen Zeiten der ägyptischen Geschichte ihren Ursprung" und ist „aus dem phönizischen Adonismythos hervorgegangen". Auf den Tod des Osiris durch Feinde und speziell durch Set kennen wir aber jetzt doch Hinweisungen schon in älterer Zeit, schon in den Pyramidentexten, s. ERMAN, Die ägyptische Religion², S. 38 f.; H. SCHÄFER, Die Mysterien des Osiris in Abydos, S. 24 ff. 30. 34 f.; vgl. in einem schon oben zitierten zur Zeit des neuen Reiches aufgeschriebenen Hymnus auf Osiris den Triumph des Osiris von Memphis über seine Feinde (ERMAN, ÄZ. XXXVIII, S. 35). Freilich reichen nach unsern neuesten Kenntnissen die Beziehungen zwischen Byblos und Ägypten so hoch hinauf (s. oben S. 193 ff.), daß schon in sehr alter Zeit eine Einwirkung des Kultus von Byblos auf den des Osiris nicht unmöglich wäre. Aber die Baalat von Gebal, die seit dem mittlern Reich in Ägypten verehrt wurde, blieb dort eine fremde Göttin (s. oben S. 195); es ist danach kaum wahrscheinlich, daß schon zur Zeit der ältesten Berührungen ein ägyptischer Kult durch Bestandteile aus einem Kultus von Byblos eine wesentliche Umwandlung oder Bereicherung erfahren hätte. Die Gemeinsamkeiten des Osiris- und des Adonismythos lassen sich also doch vielleicht nicht erklären aus einer Anleihe, die die Ägypter bei den Phöniziern gemacht hätten. An alte Beeinflussung des Kultus von Byblos durch den des Osiris ist hier deshalb kaum zu denken, weil dann die Berührungen beider mit dem Tammuzkult unverständlich bleiben (vgl. oben S. 202, Anmkg. 2). Sie können schwerlich erst entstanden sein auf Grund der Beziehungen von Byblos zu Ägypten. Demnach liegen hier, wenn es sich wirklich um mehr handeln sollte als bloß analoge Erscheinungen, möglicherweise Zusammenhänge zwischen Ägyptern und Semiten vor, die älter sind als jene Beziehungen.

ist, zunächst ob auf babylonischem Boden bei den Sumerern oder auf kanaanäischem Boden oder auf einem Gebiet, wo die Vorfahren der babylonischen Semiten und der Phönizier noch eine Einheit bildeten. Neben diesen drei Möglichkeiten des Zusammenhangs wird sogleich noch eine vierte in Betracht zu ziehen sein. Zunächst scheint der Name Tammuz, der bei den Babyloniern kein semitisches Pendant hat, für die Annahme zu sprechen, daß die zugrunde liegende Vorstellung sumerischem Boden angehöre. Aber die Art der Verbreitung des Adonis bei den Phöniziern und von den Phöniziern her erweckt den Eindruck, daß es sich um eine den Westsemiten seit ältesten Zeiten eignende Vorstellung handelt. Diese können die babylonischen Semiten entweder von Anfang an auch ihrerseits als einen altsemitischen Besitz zu eigen gehabt oder durch westsemitische Einwanderungen überkommen haben, und sie wäre in Babylonien entweder mit einem sumerischen Gott verquickt worden oder hätte doch einen sumerischen Namen erhalten.

Es besteht aber noch eine andere Möglichkeit, die durch die Analogie des Attiskultus nahe gelegt werden kann, daß nämlich jene verwandten Gottesvorstellungen weder semitischen noch sumerischen Ursprungs sondern in Kleinasien entstanden zu denken sind und daß ihre Ähnlichkeit einem vorgeschichtlichen Einfluß Kleinasiens auf die später von Semiten und Sumerern bewohnten Länder Vorderasiens zuzuschreiben ist[1]. Diese Vermutung kann eine Stütze erhalten darin, daß

[1] Diese Erwägungen, die ich nicht vorenthalten durfte, obgleich sie sich auf religionsgeschichtlichem Wege bis jetzt noch nicht als berechtigt erweisen lassen, gebe ich im Anschluß an EDUARD MEYER, Geschichte des Altertums, Bd. I, 2², S. 655 f., der sie, eine anthropologische These v. LUSCHAN's verwertend, ebenfalls mit größter Zurückhaltung vorlegt. Gegen die Herleitung der Adonisvorstellung aus vorgeschichtlichen Zusammenhängen mit Kleinasien läßt sich auf die von EDUARD MEYER selbst (a. a. O., S. 389) hervorgehobene Beobachtung verweisen, daß in „Palästina" (und zwar auch in den Gegenden, wo der Adonisdienst und der verwandte Esmundienst ihren Sitz hatten) die Bezeichnungen der Orte, Flüsse und Berge größtenteils durchsichtig semitisch sind, sodaß die Kultur des Landes semitischen Ursprungs zu sein scheint. In den Namen ist jedenfalls kleinasiatischer Einfluß kaum zu erkennen. Aber freilich die Verpflanzung einer kleinasiatischen Gottheit in die später von semitischen Völkern bewohnten Länder könnte einer Zeit angehören, von der deutliche Spuren nicht mehr auf uns gekommen sind. Indessen kann ich einstweilen dem Eindruck mich nicht entziehen — der auch bei Annahme einer vorgeschichtlichen Beeinflussung der westsemitischen Länder durch Kleinasien zu Recht bestehn könnte —, daß mögliche und wahrscheinliche Zusammenhänge in Einzelheiten der Adonis- und Attisvorstellung erst später eingetragen worden sind in ursprünglich auf bloßer Analogie beruhende Gemeinsamkeiten. Bloße Analogie der Entwickelung kann z. B. nicht vorliegen darin, daß Blumen aus dem Blute beider sterbenden Götter sprießen. Aber dieser Zug mag auf beiden Seiten erst sehr später Zeit angehören.

— wie man glaubt beobachten zu können — der Typus der Bevölkerung Assyriens, Syriens und Palästinas auf eine Vermischung von Kleinasiaten mit echten Semiten zu verweisen scheint. Ob auch für die Sumerer eine Vermischung mit Kleinasiaten angenommen werden kann, muß einstweilen dahingestellt bleiben. Aber wenn sowohl Tammuz als Adonis ihre Entstehung kleinasiatischem Einfluß verdanken sollten, wäre doch nicht an eine selbständige Gestaltung einerseits der Adonis- und andererseits der Tammuz-Vorstellung aus einer kleinasiatischen Grundlage zu denken. Ein engerer Zusammenhang des Adonis und Tammuz ist auch unter jener Voraussetzung anzunehmen. In Kleinasien finden wir in der Gestalt des Attis einen Frühlingsgott, der mit Adonis und Tammuz gemein hat, daß er den Winter über erstorben ist. Aber Adonis und Tammuz sterben beide unter den Strahlen der Sommersonne, ein Zug, der dem Attismythos fremd ist. Attis scheint mit dem Eintritt des Winters sterbend gedacht zu sein; er gehört seinem Ursprung nach nördlichern Gegenden an. Sein Todes- und Auferstehungsfest wird im Frühjahr gefeiert. Das wissen wir wie alles andere vom Attiskult erst aus den bei den römischen Attisdienern beobachteten Riten; aber in diesem zentralen Punkte haben die Römer schwerlich den altphrygischen Kultbrauch geändert. Liegt es so, dann kann es sich für eine dem Attisdienste mit dem Tammuz- und Adonisdienste gemeinsame Grundlage — falls sie überhaupt anzunehmen ist — nur um den Gedanken der sterbenden Vegetation handeln. Er wäre bei den Semiten, und vielleicht auch bei den Sumerern, wenn nämlich zwischen einem spezifisch sumerischen Tammuz und dem Attis ebenfalls ein geschichtlicher Zusammenhang bestände, anders ausgebildet worden als auf phrygischem Boden.

Unter allen Umständen aber kann die geschichtliche Entwickelung von Tammuz und Adonis schwerlich so vorgestellt werden, daß sich von einem gemeinsamen Ausgangspunkt aus die babylonisch-syrische und die phönizische Vorstellung völlig unabhängig voneinander gebildet hätten, sondern es haben noch in spätern und spätesten Zeiten Einwirkungen eines der beiden Entwickelungsgebiete auf das andere oder auch Wechselwirkungen stattgefunden. So mag z. B. erst nachdem die Griechen den Adonis von den Phöniziern überkommen hatten, der Eber aus dem Tammuzmythos in den des Adonis herübergenommen worden sein. Andererseits ist vielleicht auch die Vorstellung von Tammuz bei den Syrern durch spätere Auslegung des Adonismythos beeinflußt worden, so möglicherweise in der Auffassung des Tammuz als die „Frucht“.

Wie immer es mit der Herkunft der hier besprochenen in verschiedenen Formen auftretenden Gottesvorstellung steht, die einzelnen Religionen haben sie, wenn nicht aus ihrer Gesamtauffassung heraus

gebildet, so doch darin eingegliedert. Besonders deutlich liegt das eine oder das andere vor für den phönizischen Adonis. Der dem Tammuz- und Adonisdienste gemeinsame düstere Grundton entspricht vielleicht ebensogut dem allgemeinen Charakter der babylonischen als dem der phönizischen Religion, am deutlichsten aber doch dem der phönizischen mit den in ihr besonders hervortretenden Kinderopfern und Keuschheitsopfern. Die Wehklage um das untergegangene Leben in diesen Kulten und die Wertschätzung des Lebens, die sich eben darin geltend macht, bringt vielleicht noch mehr die Anschauungsweise der Phönizier als die der Babylonier zum Ausdruck. Jene Wertschätzung ist auf beiden Seiten vorhanden; wir glaubten aber schon früher[1], ihr speziell bei den Phöniziern eine zentrale Stellung zuweisen zu sollen. Jedenfalls läßt sich aus der gemeinsamen Grundstimmung des Tammuz- und Adoniskultus keine Folgerung ziehen auf ein Abhängigkeitsverhältnis des Adonis von Tammuz. Sehr bestimmt aber unterscheiden sich beide, die babylonische und die phönizische Gottesvorstellung, durch gemeinsame Eigenart von dem phrygischen Attiskult. Sowohl im Tammuz- als im Adonisdienste ist das Korybantische und Ekstatische nicht in dem Maße vorhanden wie im Attiskult. Dieser Art steht bei Babyloniern und Phöniziern die mehr elegische gegenüber[2] und läßt die Kulte des Tammuz und Adonis trotz der Möglichkeit eines Zusammenhangs mit dem des phrygischen Gottes doch als wesentlich verschieden von diesem erscheinen.

Ebenso muß hervorgehoben werden, daß die Vorstellung eines Sterbens und Wiederauflebens der Gottheit allem Anschein nach den Phöniziern und wohl auch den Babyloniern von Hause aus eigen war. Sie findet sich nicht nur im Adonis- und Tammuzmythos sondern ebenso in dem, was wir vom Kultus des tyrischen Melkart wissen, wahrscheinlich auch im Kultus des Marduk, und scheint zusammenzuhängen mit allgemein semitischen Vorstellungen der Gottheit als der lebendigen, wovon weiterhin die Rede sein soll[3]. Der Attismythos, wenn er auf die Vorstellungen von Tammuz und Adonis von Einfluß gewesen sein sollte, könnte wohl nur die besondere Ausprägung einer in ihrer Grundlage semitischen Anschauungsweise bestimmt haben. Was auf diesem Wege den Nordsemiten aus Kleinasien zugekommen sein könnte, wäre etwa die Stellung des jugendlichen Gottes zu der großen Göttin und bei den Phöniziern vielleicht auch die Feier der Auferstehung, schwerlich dagegen die Klage um den Tod des Gottes, da diese im Tammuz- und im Adoniskult einen viel breitern Raum einnimmt als im Attisdienste.

---

[1] Oben S. 56 ff. [2] Vgl. oben S. 59, Anmkg. 2. [3] S. unten 4. Teil, III, 2 ff.

III. Esmun und Tammuz.

Soweit die Vorstellung von Adonis sich mit der von Esmun deckt, wäre für das Verhältnis des Esmun zu dem babylonischen Tammuz das über Adonis bemerkte zu wiederholen. Das Sterben des Esmun wie das des Adonis entspricht dem Sterben des Tammuz, die Stellung des Esmun zu der Astarte wie die des Adonis zu der Balti-Aphrodite der des Tammuz zu der Istar. Aber wie Esmun seine Besonderheiten hat dem Adonis gegenüber, so ist auch sein Verwandtschaftsverhältnis zu Tammuz in einzelnen Punkten ein anderes. Esmun hat im Unterschied von dem zu Byblos heimischen Adonis mit Tammuz gemeinsam die Auffassung als wirkende männliche Gestalt. Auch für ihn würden die Prädikate „der Mannhafte" und „der Held" passen, die den Tammuz bezeichnen[1].

Ganz besonders kommt in Betracht eine anscheinende Parallele zwischen der Vorstellung von Esmun als Heilgott und der Bezeichnung des babylonischen Tammuz in den Hymnen mit dem Namen des nach einigen Anzeichen als Heilgott gedachten Damu[2]. Aber schwerlich ist der Gott Damu, dessen Name dem Tammuz beigelegt wird, nur als Heilgott gedacht worden. Götter, die von Hause aus nichts anderes wären als Heilgötter, sind kaum irgendwo zu finden; vielmehr ergibt sich diese Bedeutung in andern Fällen als Folgerung aus irgendeiner andern, welche die Grundlage der betreffenden Gottesvorstellung bildet, oder die Bedeutung als Heilgott ist ganz unabhängig von der ursprünglichen durch irgendwelche Erlebnisse der Verehrer des Gottes aufgekommen. Es muß also einstweilen, so lange wir nicht näheres über das Verhältnis des Tammuz zu Damu wissen, dahingestellt bleiben, ob Tammuz mit dem Gott Damu gerade in dessen Eigenschaft als Heilgott zusammengestellt wurde. Es ist das um so weniger sicher als die Verbindung des Damu mit der Heilgöttin Gula anscheinend erst späterer Zeit angehört[3]. Jedenfalls finden sich in den bis jetzt bekannten alten

---

[1] S. oben S. 101. [2] S. oben S. 108; vgl. S. 313. [3] S. oben S. 108.

Tammuzhymnen keine Züge, die deutlich auf einen Heilgott hinwiesen[1]. Es werden darin viele verschiedene Gottesnamen auf den Tammuz gehäuft, gewiß nicht um ihn mit den eigentlichen Trägern dieser Namen zu identifizieren, sondern wahrscheinlich nur um zum Ausdruck zu bringen, daß er sich in irgendeinem Punkte mit diesen berühre. Es ließe sich etwa denken, daß die Kraft der Fruchtbarkeit und des Wachstums, die Tammuz repräsentiert, an die das Leben erhaltende Tätigkeit eines Heilgottes erinnerte oder daß seine Liebe gedacht wurde als heilbringend wie die Tätigkeit eines Arztes für die dem Gott ergebene Göttin, die ihn „mein Damu" nennt. Deßhalb war aber der alte Tammuz noch nicht sicher ein Heilgott. Überhaupt ist der Bedeutungsübergang eines sterbenden Frühlingsgottes in einen lebenspendenden Heilgott nicht so leicht zu verstehn, wenn dazu nicht den Übergang bildet das Moment des Erwachens zu einem neuen Leben als eine dauernde, nämlich alljährlich wiederholte, Erfahrung des Gottes. Allerdings haben nach einigen Spuren auch die Babylonier den Tammuz als wiederkehrend aufgefaßt; überhaupt schließt seine Bedeutung als Vegetationsgott an sich diese Vorstellung ein. Aber die bisher bekannten Tammuzlieder machen den Eindruck, daß zur Zeit ihrer Entstehung die Babylonier, anders als die Phönizier und Griechen in ihrem Adonisdienste, den Mythos von dem sterbenden Gott nicht mehr deutlich oder doch nicht ausschließlich als die Darstellung eines jährlichen Naturvorgangs dachten, sondern eher wie die Erinnerung an ein einmaliges Ereignis, vielleicht allerdings nicht nur an ein einmaliges Todesereignis sondern auch an die Rückkehr des Gestorbenen zum Leben. Der babylonische Tammuz der Hymnen steht anscheinend etwa in der Mitte zwischen einem reinen Naturgott und einem Heros, der durch seine jugendliche Schönheit die Liebe der Göttin gewinnt. Ist diese Auffassung des Tammuz der Hymnen richtig, so läßt er, der Hirt und Held, sich kaum zugleich als ein Arzt denken, sondern seine Zusammenstellung mit einer Heilgottheit macht in diesem Zusammenhang zunächst den Eindruck, daß sie lediglich auf einer Vergleichung beruht. Eine etwa andersartige ältere Vorstellung läßt sich in seiner Bezeichnung als

---

[1] Dafür kann auch nicht in Betracht kommen, daß Tammuz schon in alter Zeit neben Samas genannt wird als Bewohner des heiligen Hauses in Eridu, in oder bei dem sich ein heilkräftiger Baum befindet (ZIMMERN, Gott Tamûz, S. 715). Wenn dieser Baum überhaupt in einer speziellen Beziehung zu den Bewohnern des Hauses steht, so kann sie etwa den Samas allein betreffen. In seiner Umgebung befindet sich Tammuz auch sonst (s. oben S. 107), ohne daß in diesen Zusammenhängen von einer heilenden oder gesunderhaltenden Wirksamkeit des einen oder des andern die Rede wäre, die allerdings anderwärts dem Samas (s. oben S. 311 f.) zugesprochen wird.

Damu bis jetzt nicht erkennen, da diese nur aus den Hymnen bekannt ist, in denen die eben angedeutete Auffassung des Gottes vorliegt.

Geben uns, wie mir scheint, die bisher bekannt gewordenen Tammuzhymnen keine Berechtigung, aus ihnen heraus den Tammuz aufzufassen als einen krankheitheilenden Gott, so wissen wir dagegen neuerdings aus einem Beschwörungstexte, auf den schon oben[1] hingewiesen wurde, daß allerdings Tammuz gleich vielen andern Göttern angerufen worden ist um Hinwegnahme der Mühsal, Beseitigung eines Krankheitsdämons und Lebensverleihung. Der Text bietet zunächst eine Anrede an Istar, worin sie gebeten wird, bei Tammuz Fürsprache einzulegen, daß er des Bittenden Mühsal hinwegnehme. Dann wird dem Kranken die Weisung gegeben, Tammuz direkt zu bitten, daß er den Krankheitsdämon von ihm lostrenne, aus seinem Leib ausreiße und dem Kranken sein Leben schenke, sodaß er lebe und heil sei. — Dieser Beschwörungstext ist aus neubabylonischer Zeit, scheint aber die Ergänzung einer an Tammuz gerichteten Anrufung aus der Bibliothek Asurbanipal's zu sein[2]. Schon in einem der alten Tammuzlieder[3] ist davon die Rede, daß des entschwundenen Tammuz „gnädiger Ruf keine Lösung (mehr) gewährt". In seiner Gegenwart also konnte Tammuz dies tun. Das kann sich allerdings beziehen auf Errettung aus Krankheit[4], bezieht sich aber doch nicht mit Sicherheit darauf[5].

Ehe das keilschriftliche Material noch vollständiger vorliegt als es bis jetzt der Fall ist, würde es voreilig sein, die Vorstellung von Tammuz als einem in Krankheit helfenden Gott zeitlich bestimmen zu wollen. Wir können bis jetzt nur mit einiger Sicherheit vermuten, daß die Gel-

---

[1] S. 314.

[2] ZIMMERN, Tamūzlieder, S. 246 f. Die Zusammengehörigkeit wird gewiß mit Recht von PINCHES und ZIMMERN angenommen.

[3] ZIMMERN a. a. O., S. 228, 36 f. (Lied 5).

[4] So ZIMMERN, Gott Tamūz, S. 729, Anmkg. 3.

[5] Erweiterung unserer Kenntnis von Tammuz ist zu erwarten von der bevorstehenden Veröffentlichung RADAU's in Bd. XXX der Babylonian expedition of the University of Pennsylvania, Series A: Cuneiform texts, ed. Hilprecht: Sumerian hymns and prayers to Tamûz from the temple library of Nippur. Der Herausgeber, der noch nicht in der Lage ist, seine Übersetzungen für abgeschlossen zu erklären, hat mir unter dem 6. Juni 1910 freundlichst aus seinen bisherigen Beobachtungen mitgeteilt: "Though I am not yet aware of any passage in the Nippur texts, where Tamūz is directly called 'helper in sickness', or looked upon as such, yet indirect proof that this was the case is abundantly at hand". Diese indirekten Beweise bestehn nach der Auffassung des Herrn Dr. RADAU in der Kombination des Gottesnamens Dumuzi mit andern Gottesnamen. Ich werde darauf weiter unten (S. 380, Anmkg. 2) zurückkommen.

tung des Tammuz als eines in Krankheitsnot beistehenden bis in die Zeit Asurbanipal's zurückreicht. Sie kann aber viel älter sein. Vielleicht hängt sie, wie schon oben ausgesprochen wurde, irgendwie zusammen mit der offenbar ursprünglichen Bedeutung des Tammuz als eines Repräsentanten des neuen Lebens in der Natur. Einen Anknüpfungspunkt in den Hymnen hat jene Auffassung, wenn nicht etwa in der Benennung des Tammuz als Damu, so doch in der als „mannhafter" und „Held", wonach er auch hier schon zu denken ist als tätig eingreifend. Es wird — da die Tammuzliteratur noch nicht abgeschlossen vorliegt — abzuwarten sein, ob nicht noch weitere Zusammenhänge jenes Beschwörungstextes mit der ältern Tammuzvorstellung bestehn. Welche Anlässe es waren, wodurch die fraglos sekundäre Bedeutung eines Helfers für die Menschen aus der alten kosmischen Auffassung heraus entwickelt wurde, entzieht sich einstweilen der Feststellung. Es ließe sich denken, daß die zunächst vielleicht in allgemein vergleichendem Sinne gemeinte Zusammenstellung mit dem als Heilgott verstandenen Damu den Ausgangspunkt bildete. Besonders aber ist zu beachten, daß in jenem Beschwörungstexte Tammuz doch nur erscheint als ein wohlwollendes Wesen, dem man in einem bestimmten einzelnen Falle zutraut, daß es auch in Krankheitsnot zu helfen vermöge, wie man das in bestimmten Momenten schließlich jedem andern freundlichen Gott oder Dämon zuschreiben konnte[1].

Für das Verhältnis des Tammuz zu Esmun, das uns hier zunächst interessiert, ist die Bestimmung der Entwickelungsgeschichte des Tammuz jedenfalls nur von untergeordneter Bedeutung. Die deutliche Sachlage ist, daß Esmun mit Adonis zusammenzuhängen scheint und dieser wieder fraglos in irgendwelcher geschichtlichen Verbindung steht mit Tammuz. Da nun Esmun deutlich als Heilgott angesehen wird und wir — bis jetzt freilich nur aus einem einzigen Beleg — von Tammuz wissen, daß man ihn in Krankheitsnot anrief, so scheint es allerdings naheliegend zu sein, diese verwandte Bedeutung beider Gottheiten in einen direkten Zusammenhang zu bringen. Das ist aber doch nicht so leicht zu bewerkstelligen, da für die dritte Größe, die zugleich in Betracht kommt, für Adonis, jede Beziehung auf Hilfe in Krankheitsnot vollständig fehlt. Es ist also nicht anzunehmen, daß schon eine allen drei Gottheiten gemeinsam zugrunde liegende Vorstellung die Beziehung auf Hilfe in Krankheit enthielt. Es ließe sich nur denken, daß speziell zwischen Esmun und Tammuz, als jener schon eine von dem

---

[1] In Tafel Šurpu IV, Z. 68 ff. bei ZIMMERN, Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion 1901, S. 24 f. wird eine lange Reihe von Göttern, die nicht alle auch sonst als Heilgötter vorkommen, angerufen, daß sie „die Krankheit bezwingen" wollen.

Adonis losgelöste Besonderheit geworden war, eine Einwirkung des einen auf den andern stattgefunden habe. Eine derartige geschichtliche Entwickelung wäre nicht unmöglich; aber irgendeine anderweitige Hinweisung auf solche komplizierte Beziehungen ist in diesem Falle nicht zu entdecken.

Dagegen läßt sich kaum verkennen, daß im allgemeinen zwischen westsemitischer und babylonischer Vorstellung von der Tätigkeit der Gottheit, die aus Krankheit errettet, ein Zusammenhang besteht. Es wird sogleich zu reden sein von Indizien dafür, daß hier wahrscheinlich die Ausgänge in Babylonien zu suchen sind. Soweit wir die babylonische Gottheit zu bestimmen imstande sind, an die sich diese Vorstellungen zuerst geknüpft haben können, ist viel eher an Marduk als an Tammuz zu denken. Dann wäre es also nicht notwendig, in diesem Punkt einen besondern Zusammenhang zwischen Esmun und Tammuz anzunehmen. Wohl aber ist denkbar, daß die analoge Entwickelung, die sich an Esmun und Tammuz beobachten läßt, auf beiden Seiten durch eine Einwirkung der Vorstellung von Marduk veranlaßt worden ist.

Esmun als ein vom Tode zum Leben zurückkehrender und — so glauben wir ergänzen zu dürfen — aus dem Tode, d. h. aus todbringender Krankheit, zum Leben führender Gott verweist auf einen Zusammenhang mit der Art, wie in Babylonien die heilende Tätigkeit der Götter aufgefaßt wurde als eine „Tote lebendig machende“. Der Zusammenhang der Vorstellungen wird uns weiterhin noch deutlicher werden durch die alttestamentlichen Aussagen von Jahwe als einem heilenden und wieder belebenden Gott[1]. Diese sind vielleicht in ihrer Fortbildung bei exilischen und nachexilischen Autoren, kaum aber in ihrer Entstehung direkt aus Babylonien beeinflußt, scheinen vielmehr, soweit hier nicht althebräische oder ganz alte semitische Vorstellungen vorliegen, durch Berührung mit den Kanaanäern aufgekommen zu sein. Das läßt besonders die im Alten Testament für die Israeliten bezeugte Vorstellung von der Schlange als dem Tiere der heilenden Gottheit vermuten. Wir haben für diese Vorstellung kanaanäischen Ursprung wahrscheinlich gefunden[2].

Wie in Kanaan glaubten wir auch in Babylonien die Vorstellung der Heilgottheit verbunden denken zu müssen mit der einer aus dem Tod auferstehenden Gottheit. Allerdings können wir bei den Babyloniern nicht mit Sicherheit einen Gott nachweisen, der zugleich Auferstehungs- und Heilgott wäre. Für Marduk, der vor andern als Heilgott gilt, ist die Auferstehung nicht zweifellos bezeugt. Sie muß aber für ihn oder sonst für einen andern babylonischen Gott doch wohl an-

[1] S. unten 4. Teil, I, 1 f. [2] Oben S. 325 ff.

genommen werden, wenn wir die Bezeichnung „Tote lebendig machend" in ihrer Entstehung begreifen wollen. Der Gedanke der Totenbelebung kann in der Ausdehnung, in welcher er bei den Babyloniern erscheint, kaum aus der Beobachtung vereinzelter Fälle in der Menschenwelt, die sich als Totenerweckung auffassen ließen, entstanden sein sondern muß eine breitere Grundlage haben. Ich wüßte nicht, wo anders diese zu finden wäre als in Naturvorgängen, am wahrscheinlichsten im Wiedererstehn der Vegetation. Faßte man dies als eine Wiederkehr zum Leben auf, so war damit die Vorstellung eines in der Natur sterbenden und wiederauflebenden Wesens oder Gottes gegeben. Ein sterbender Gott ist mehr anthropomorph als irgendein anderer. Wenn der Gott stirbt und wieder auflebt, so liegt es nahe, an irgendwelches Wiederaufleben auch des Menschen zu denken. Dieses konnte dann vorgestellt werden als ausgehend von dem Gott, der selbst als wiederauflebend gedacht wurde[1]. Es ist nun sehr wohl möglich, daß sich

[1] Für eine Wiederkehr des Marduk aus dem Tode zum Leben vgl. oben S. 107 f. Seine Bedeutung als Heilgott leitet JENSEN, Kosmologie, S. 249 f. 474 daraus ab, daß er als „die Sonne des Frühjahrs und der Frühe" Lebensspender sei. Aber es handelt sich bei der Heilung nicht um Spendung, d. h. Setzung, sondern um Erneuerung des Lebens. Wenn wirklich die Anschauung von einer „Auferstehung" des Marduk bestand, so halte ich es für wahrscheinlicher, daß er in seiner Eigenschaft als der zum Leben wiederkehrende auch andern das Leben wiedergibt. Davon, daß sein „Aufstehn" eher auf einen ursprünglichen Vegetationsgott als auf einen Sonnengott verweist, war schon die Rede. Die Sonne ist, so viel ich sehe, überall bei den Semiten nicht sowohl das Gestirn, das Leben erzeugt, als das Erleuchtung spendende. Aber auch die Sonne in ihrem jährlichen oder in ihrem täglichen Laufe kann die Wiederkehr des Lebens nach seinem Entweichen darstellen. Von da aus mag man neubelebende, heilende Wirkung auch Sonnengöttern zugeschrieben, vielleicht zunächst für die aus Vegetationsgöttern entstandenen Sonnengötter beibehalten haben. Vgl. oben S. 169 und dazu noch Artikel „Sonne" PRE.³, Bd. XVIII, S. 492, 56 ff. 510, 14 ff. Eher als der Auffassung JENSEN's könnte ich dem Gedanken nach zustimmen der SÖDERBLOM's, La vie future, S. 64 f., der zwar von Heilgöttern überhaupt nicht redet, aber die Bezeichnung babylonischer Gottheiten mit *muballiṭ mîti* usw., als von irgendwelcher Errettung aus dem Tode gemeint, entstanden zu denken scheint aus der Beobachtung der nach dem Untergang am Abend mit jedem Morgen neu aufgehenden Sonne. Gegen diese Annahme läßt sich nicht geltend machen, daß durchaus nicht alle babylonischen Gottheiten, auf die jenes Prädikat angewendet wird, Sonnengötter sind; sie sind ebensowenig alle Vegetationsgötter. Es muß hier in jedem Fall ein zunächst individuell gemeintes Epitheton nachmals allgemeine Gottheitsbezeichnung geworden sein. Ich habe nur das schon bemerkte einzuwenden, daß die Sonne im Semitismus kaum speziell als lebenbesitzend und lebengebend gedacht wird. Deshalb vermute ich, daß Sonnengöttern nicht als solchen die Bedeutung belebender Gottheiten eignet, sondern von einer andern ursprünglichen Auffassung her. Dazu kommt, daß nach der Darstellung ZIMMERN's,

die Vorstellung von Auferstehungsgöttern spontan an verschiedenen Punkten gebildet hat, auch daß solche Götter in selbständigen Entwickelungen ihrer verschiedenen Kulte als lebenbringend in irgendwelchem Sinn erschienen und vielleicht gelegentlich einmal als krankheitheilend gedacht wurden; schwerlich aber ist anzunehmen, daß die feststehende Auffassung des auferstehenden Gottes als eines Gottes, der die besondere Aufgabe hat, nach seinem Vorbild die vom Tode bedrohten Menschen, nämlich die Kranken, zum Leben zurückzurufen, zweimal entstand ohne Einfluß des einen Falles auf den andern. Deshalb wird die Vorstellung von Esmun nicht außer Zusammenhang stehn mit der babylonischen eines auferstehenden und zugleich Kranke heilenden Gottes, die wir glauben rekonstruieren zu können und zu müssen.

Dieser Zusammenhang kann an und für sich in dreifacher Weise gedacht werden, entweder so, daß die Kanaanäer die Vorstellung von der heilenden Tätigkeit der Gottheit oder eines bestimmten Gottes in alter Zeit aus Babylonien überkamen, oder umgekehrt aus einer Entlehnung der Babylonier von den Kanaanäern her oder, ebenso wie wir es für die ältesten Gemeinsamkeiten zwischen Adonis und Esmun einerseits und Tammuz andererseits als eine Möglichkeit angenommen haben, aus ganz alten Zusammenhängen zwischen den semitischen Stämmen, die sich nachmals in Babylonien und in Kanaan niederließen. Die für die Gemeinsamkeiten zwischen Adonis und Tammuz in Betracht kommende vierte Möglichkeit, daß uralter kleinasiatischer Einfluß vorliege[1], besteht hier nicht; denn an dem kleinasiatischen Attis finden sich keine Züge einer heilenden Gottheit. Ein Zusammenhang mit ihm ist hier bestimmt abzulehnen. Dagegen ist aus der Art der vorliegenden Berührungen zwischen Esmun und babylonischen Gottesvorstellungen eine sichere Entscheidung darüber, ob es sich um Altsemitisches oder um eine Entlehnung handelt, kaum zu fällen. Der Glaube, daß die Gottheit gelegentlich heilt, ist deutlich als allgemein semitisch bezeugt[2], wie er wohl in keiner Religion fehlt; auf Grund dieses Glaubens scheint die Anwendung des Verbums רפא „verbessern, heilen" auf die Gottheit alter Brauch der Westsemiten gewesen zu sein.

Aber die Vorstellung bestimmter Götter, die eine ständige heilende Tätigkeit ausüben, hat einen gewissen Grad der Kultur zur Voraus-

---

Zum Streit um die „Christusmythe", S. 45 f. bei den Babyloniern das Untergehn der Sonne nicht als ein Sterben gedacht worden zu sein scheint. Worauf immer das Epitheton *muballiṭ mîti* sich zunächst bezogen haben mag, sicher scheint mir zu sein, was ich auch als SÖDERBLOM's Meinung verstehe, daß die Gottheit deshalb gedacht wird als „Tote lebendig machend", weil sie in sich selbst den Tod überwindet. Eine Gottheit, von der dies gilt, muß es dann bei den Babyloniern gegeben haben.

[1] S. oben S. 369 f. [2] S. oben S. 311 ff.

setzung. In der Kulturentwickelung der Völker gehört die Tätigkeit des Heilens als Aufgabe für einen besondern Stand, der neben den Zauberpriestern besteht, einer spätern Stufe an[1]. Deshalb spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, daß die Vorstellung von Heilgöttern in den übereinstimmenden Formen, wie sie bei Ost- und Westsemiten vorliegt, auf irgendwelcher Übertragung beruht. Der Ausgangspunkt könnte an und für sich ebensogut bei den Westsemiten als bei den Babyloniern gesucht werden. Die Assyrer und Babylonier, wenigstens die spätern, haben sich, wie wir sahen[2], den westsemitischen Ausdruck *rapa'* für das Heilen der Gottheit in damit zusammengesetzten Personennamen angeeignet. Da aber die Bezeichnung der heilenden Tätigkeit der Gottheit als eines Lebendigmachens bei den Babyloniern so bestimmt ausgeprägt und von ältesten Zeiten her so weit verbreitet ist, liegt es jedenfalls am nächsten, bei ihnen den Ursprung eben dieser Vorstellungsweise zu suchen. Esmun scheint seinen Charakter als Krankenheiler nicht unabhängig von ihr erhalten zu haben. Gerade er wird geeignet erschienen sein, Träger der babylonischen Auffassung der Götter als „lebendig machender" zu werden, weil er seinerseits als aus dem Tode zum Leben zurückkehrend gedacht wurde. Der babylonische Einfluß wäre also mit der Weiterentwickelung einer kanaanäischen Vorstellung zusammenfallend zu denken. Jedenfalls erscheint Esmun als ein Gott, der „Tote lebendig macht", wenn wir wirklich den Iolaos des Eudoxos mit ihm identifizieren dürfen[3].

Hatte Esmun für die Auffassung als ein Gott, der Kranke heilt, d. h., im Sinne jener Vorstellungsweise, als ein Gott, der Tote belebt, das Vorbild eines bestimmten babylonischen Gottes, so kommt dafür schwerlich Tammuz in Betracht. Daß für ihn die Bezeichnung „lebendig machend" bis jetzt nicht nachgewiesen ist, mag auf Zufall beruhen, da sie anscheinend gelegentlich jedem Gott beigelegt werden konnte[4]. Wohl aber wird das Beleben Toter von Marduk mit so besonderm Nachdruck

[1] Die „Medizinmänner", die man bei unkultivierten Völkern findet, scheinen gegen diese Beurteilung zu sprechen. Allein jene Benennung ist entstanden bei den Indianern Nordamerikas, die mit dem Worte „médicine", das sie sich angeeignet haben, alles ihnen zauberhaft Erscheinende bezeichnen. Was BARTELS, Die Medicin der Naturvölker 1893, S. 47 ff. über die Tätigkeit der Medizinmänner bei den verschiedensten Völkern beibringt, zeigt deutlich, daß das Heilen nur eine einzelne Seite ihrer Zauberkunst und deshalb ihre von BARTELS vertretene Charakterisierung als Ärzte mindestens zu eng ist. Ich weiß nicht nachzuweisen, daß sie irgendwo als die heilenden oder als die am Leben erhaltenden bezeichnet würden, entsprechend dem phönizisch-hebräischen Ausdruck für den Arzt רֹפֵא und der babylonischen Bezeichnung der dem Arzte verglichenen Gottheit mit *muballiṭ mîti*.

[2] Oben S. 316. [3] S. oben S. 305 ff. [4] Vgl. oben S. 315. 318.

ausgesagt, daß sich die Vermutung aufdrängt, die Bezeichnung sei von ihm auf alle die andern damit bedachten Götter übertragen worden. Indessen ist es sehr wohl denkbar, daß die Vorstellung von einem auferstehenden und Tote belebenden Gott sich ursprünglich in den verschiedenen Kulten Babyloniens mit verschiedenen Gottesnamen verband und nur an dem Namen Marduk mit besonderer Zähigkeit haften geblieben ist. Was nun die Beziehungen phönizischer Götter zu Babylonien betrifft, so besteht jedenfalls ein spezielles Verwandtschaftsverhältnis und vielleicht ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen Marduk und dem Melkart von Tyrus; beide sind in ihrer spätern Auffassung siegreiche Sonnengötter, vielleicht beide ursprünglich Vegetationsgötter. Ebenso fanden wir[1] eine Kombination von Melkart und Esmun deutlich bezeugt. Also wenigstens indirekt bestand, wie es scheint, eine Beziehung des Marduk zu Esmun — es bleibt dabei, wie bei allen diesen Berührungen undeutlich, wo oder wie weit eine Entlehnung oder ein ursprünglicher Zusammenhang vorliegt. Ein Urteil über ein Abhängigkeitsverhältnis der Vorstellung von Esmun gegenüber einem babylonischen Gott, wie etwa Marduk, läßt sich mit voller Bestimmtheit auch deshalb nicht fällen, weil zuletzt die babylonisch-westsemitische Vorstellung von der Krankenheilung als einer Totenbelebung, wie es scheint, basiert ist auf einer allgemein semitischen Anschauung von dem Gesundwerden als einem Wiederaufleben. Hiervon wird weiterhin zu reden sein in Verbindung mit analogen Beobachtungen im Alten Testament[2].

---

[1] Oben S. 275 ff.

[2] S. unten 4. Teil, I, 3. — Die Unterscheidung in der Frage, ob die Vorstellung von Esmun als Krankenheiler in Verbindung stehe mit der von Tammuz oder mit der von Marduk, würde wegfallen, wenn Dr. RADAU im Rechte sein sollte mit der Annahme, daß "Dumu-zi 'true son, or son of life' is simply a generic term signifying any son of a given Babylonian trinity". So nach brieflicher Äußerung; vgl. Hilprecht anniversary volume, S. 404, Anmkg. 31. Dann wäre eben, wie RADAU a. a. O., S. 402, Anmkg. 17 direkt ausspricht „Marduk = *ᵈDumu-zi-abzu*". RADAU denkt aber für die Bedeutung des Dumuzi als einer lebengebenden, heilenden Gottheit in erster Linie an eine Identität von Dumuzi und Ninib (a. a. O., S. 407; s. daselbst die Verweisungen in Anmkg. 3) und leitet eine Bedeutung des Dumuzi als „a giver of life" aus der entsprechenden Bedeutung des Ninib (s. oben S. 312, Anmkg. 3) ab. Ich muß gestehn, daß ich den bisher von ihm mitgeteilten Darlegungen dieser Identität nicht zu folgen imstande bin und sie nach dem oben S. 150 f. über das Verhältnis des Tammuz zu Ninib vermuteten wenig wahrscheinlich finde. So viel ich sehe, bedeutet in der babylonischen Theologie Bezeichnung eines Gottes mit dem Namen eines andern nicht unbedingt Identität der beiden Götter sondern soll unter Umständen nur besagen, daß sie irgendwelche Gemeinsamkeiten haben. Neben gegensätzlichen scheinen allerdings auch verwandtschaftliche Beziehungen zwischen Ninib und Tam-

Glauben wir allerdings einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen der babylonischen und der westsemitischen Auffassung von Krankenheilung und Heilgöttern beobachten zu können, so scheint dagegen nach dem dargelegten Material die Berührung zwischen Esmun und Tammuz in der gemeinsamen Beziehung auf Hilfe in Krankheitsnot für einen direkten geschichtlichen Zusammenhang eben dieser beiden Götter in ihrer Besonderheit nicht geltend gemacht werden zu können.

Neben den Berührungen zwischen Esmun und Tammuz bestehn doch auch Verschiedenheiten. Eine Beziehung zu der Fruchtbarkeit der Fauna, wie Tammuz sie besitzt, ist für Esmun weder bezeugt noch aus Kombinationen zu entnehmen. Es läßt sich nur, obgleich auch das nicht direkt überliefert ist, mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß Esmun ein Gott der Frühlingsvegetation war wie Tammuz. Eine weitere Differenz scheint zu sein, daß die Beziehung zu der Schlange, die für Esmun einigermaßen sicher anzunehmen ist, für Tammuz nicht zu bestehn scheint[1]. Darauf ist indessen kein Gewicht zu legen, da die Schlange auch für Adonis nicht nachzuweisen ist.

Zu konstatieren ist ferner, daß der Mythos des Esmun, wie Damascius ihn erzählt, von einer Verwundung durch den Eber, die wir in der spätern Form des Adonismythos kennen und für den Tammuzmythos nach einigen Anzeichen vielleicht voraussetzen dürfen[2], nichts

---

muz zu bestehn; vgl. oben S. 151, Anmkg. 1 und S. 358. Aber daraus ist noch nicht die Berechtigung abzuleiten, das, was von Ninib ausgesagt wird, auch auf Tammuz zu übertragen. Fest steht bis jetzt nur so viel, daß verschiedene Götter, die zu Tammuz (womit jedenfalls wenigstens doch auch ein individuell unterschiedener Gott gemeint ist) in einer Beziehung stehn, die Kraft der Lebenserhaltung oder Heilung besitzen. Dr. RADAU teilt mir in diesem Zusammenhang eine allgemeine Beobachtung mit, die sich mit meinen oben S. 252 f. 340 f. ausgesprochenen Vermutungen zunächst über phönizische Gottesvorstellungen berührt: „In fact all Sons [unter den Göttern] are healers, quickeners, because they themselves are quickened every year". Über die Berechtigung dieser Behauptung für die babylonische Götterwelt enthalte ich mich des Urteils. Unter den phönizischen Göttern möchte ich sie nicht unbedingt auf alle, die als „Söhne" bezeichnet werden, anwenden sondern nur auf bestimmte, die deshalb „Söhne" genannt, d. h. jugendlich vorgestellt werden, weil sie in jedem Jahre neu zum Leben erstehn. Die Bezeichnung eines Gottes als Sohn kann auch eine andere Bedeutung haben; vgl. oben S. 252.

[1] Es sei aber nochmals auf die beiden Drachen des babylonischen Ningišzida aufmerksam gemacht (s. oben S. 332), da er mit Tammuz in Verbindung gebracht wird. Sonst vgl. noch die Bemerkung ZIMMERN's, Gott Tamûz, S. 705, Anmkg. 2 über *ušumgal* in einem Tammuznamen (mögliche Beziehung auf eine Schlangenart). Die Schlange würde, wenn sie das Tier babylonischer Vegetationsgötter sein sollte, wohl auch hier auf die Unterwelt hinweisen wie ebenso vermutlich die Schlange des Esmun, vgl. oben S. 342 f.

[2] S. oben S. 150 f.

sagt und daß diese Todesart hier überhaupt keine Stelle hat. Der Esmun des Damascius stirbt durch seine Selbstverwundung. Diese haben wir allerdings als aus dem Attismythos herübergenommen beurteilt[1]; aber auch in einer ältern Form des Adonismythos bei den Griechen hat, wie wir sahen[2], der Eber keine Stelle. Dieser scheint also in den phönizischen Mythen von sterbenden Vegetationsgöttern ursprünglich überhaupt gefehlt zu haben und nur in den Adonismythos spät aufgenommen worden zu sein, vielleicht durch Vermischung des Adonis mit dem babylonischen oder dem syrischen Tammuz. Da aber auch in den Tammuzmythos der Eber, wenn er ihm überhaupt angehört hat, aller Wahrscheinlichkeit nach erst später Aufnahme gefunden hat[3], so kann aus dem Fehlen des Ebers in dem Mythos von Esmun und dem ursprünglichen Mythos von Adonis kein Argument gegen einen Zusammenhang dieser Götter mit dem Tammuz entnommen werden.

Dürfen wir unsere Beobachtungen zusammenfassen, so weit das bei ihrer mehrfachen Unsicherheit möglich ist, dann müssen wir, wie mir scheint, aus dem uns zur Zeit vorliegenden Material folgern, daß Tammuz, Adonis und Esmun aus einer gemeinsam zugrunde liegenden Vorstellung entstandene, aber doch zu verschiedenen Individualitäten ausgebildete Gottheiten sind. Alle drei sind, das ist für Tammuz und Adonis zweifellos und für Esmun mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen, zu verstehn als der verscheidende und wieder erwachende Frühlingsgott. Mit dieser Vorstellung berühren sich Frühlingsbräuche bei andern Völkern, die kaum in einem geschichtlichen Zusammenhang mit Tammuz, Adonis oder Esmun stehn können. Die Verwandtschaft zwischen diesen drei Göttern aber ist — das muß nochmals ausgesprochen werden — so sehr ins einzelne gehend, besonders in dem Verhältnis zu der großen Lebensgöttin, daß hier an bloß analoge Bildungen nicht gedacht werden kann. Es muß ein gemeinsamer geschichtlicher Ausgangspunkt gesucht werden. Die Ursprünge der drei Kulte und damit die Art ihres Verhältnisses zueinander sind bis jetzt dunkel. Es kann zweifelhaft erscheinen, ob es sich um einen ursprünglich sumerischen oder einen von Hause aus semitischen Kultus handelt oder auch um einen Kultus, dessen bei den Babyloniern und Phöniziern übereinstimmende Formen aufgekommen wären unter einer Beeinflussung aus Kleinasien. So lange unsere Ausführungen nicht durch weitere Funde rektifiziert werden, halte ich es für das wahrscheinlichste, daß die Grundlage der Adonis- und Esmun- und teilweise auch der Tammuzvorstellung semitisch ist. Der Ausgangspunkt ist dann wohl am ehesten zu suchen in einer Zeit der Berührung zwischen den ka-

[1] Oben S. 340. [2] Oben S. 152 ff. [3] S. oben S. 154.

naanäischen Stämmen und den babylonischen Semiten vor ihrer Niederlassung in den Gebieten, wo die geschichtliche Zeit sie vorfindet. Daß der babylonische Tammuz das Vorbild des Adonis und des Esmun ist, ist deshalb nicht wahrscheinlich, weil in der ältesten Gestalt des Tammuz Züge eines herrschenden Himmelsgottes zu erkennen sind — anscheinend sumerischer Herkunft —, die in der Vorstellung von Adonis und Esmun fehlen, und namentlich deshalb, weil wir, wie schon wiederholt bemerkt wurde, dem Namen Tammuz auf phönizischem Boden nicht begegnen. Glaubt man, das Fehlen von beidem aus einer Verwischung des Ursprünglichen erklären zu dürfen, so könnte man vielleicht, wenn nur Tammuz und Adonis nebeneinander ständen, geneigt sein, den phönizischen Gott als eine Nachbildung des babylonischen anzusehen. Aber der Umstand, daß Adonis den Esmun als einen verwandten spezifisch phönizischen Gott neben sich hat, scheint für die Annahme zu entscheiden, daß es sich in Adonis und Esmun um eine Gottesvorstellung handelt, die in ihrer Grundform von Babylonien unabhängig ist. Das Fehlen eines dem Namen Esmun entsprechenden Gottesnamens in Babylonien und das Fehlen des Namens Tammuz für die phönizisch-griechische Gottesvorstellung von dem sterbenden Gott sind die beiden Punkte, die dagegen entscheiden, daß es sich in der phönizischen Gottesvorstellung einfach um die Herübernahme einer babylonischen handelt. Sollte es sich dagegen — was nicht undenkbar wäre — um eine Herkunft, nicht der sumerischen, aber einer semitisch-babylonischen Tammuzvorstellung aus Kanaan handeln, so wird als Vorbild nur Adonis oder eine ihm und dem Esmun gemeinsam zugrunde liegende Vorstellung in Betracht kommen und nicht speziell Esmun wegen des Fehlens des Namens Esmun auf babylonischem Boden.

Die Besonderheiten in den Kulten von Byblos, die sie von denen anderer phönizischen Städte unterscheiden und in dem Gott El den aramäischen verwandt erscheinen lassen[1], könnten die Annahme nahe legen, daß der Adonis von Byblos aramäischer Herkunft[2] und daß dann der Tammuz der babylonischen Semiten ebenfalls von den Aramäern herübergenommen sei. Aber abgesehen von der Bedenklichkeit der Annahme eines aramäischen Ursprungs des Tammuz, läßt sich der Adonis von Byblos, wie wir glaubten urteilen zu müssen, von dem Esmun von Sidon nicht trennen, und für diesen liegt keine Veranlassung vor, ihn den Aramäern zuzuschieben, bei denen sein Name nicht vorkommt. Dieser Name müßte dann eine spätere Bildung sein. Esmun ist offenbar spezielles Eigentum der Phönizier, sei es aus ihrer ka-

---

[1] S. oben S. 33 f.

[2] So MOVERS, Die Phönizier, Bd. II, 1, S. 109 und im Anschluß an ihn RITTER, Die Erdkunde[2], Die Erdkunde von Asien, Bd. VIII, 2, 3, S. 61.

naanäischen, sei es aus einer vorkanaanäischen Zeit. Ebensowenig besteht ein positiver Anhalt für die Annahme einer aramäischen Herkunft des „Adonis"; das diesem Namen zugrunde liegende Epitheton אדן ist spezifisch phönizisch.

Über den Kreis der Nordsemiten ist mit unsern Vermutungen nicht hinauszugehn. Der Kultus der sterbenden Vegetationsgötter bei den Semiten beschränkt sich nach unsern Kenntnissen auf die nördlichen Völker. Bei den Arabern wüßte ich etwas Analoges nicht nachzuweisen. Eine ähnliche Vorstellung mag auch auf arabischem Boden einmal vorhanden gewesen sein; aber wir fanden[1] die Annahme naheliegend, daß sie sich bei den Nomaden der Steppe nicht in lauten Klagen geltend machte wie bei den Bewohnern von Ländern mit reicherer Vegetation. Vielleicht auch hängt die Beschränkung der Art von Vegetationsgöttern, die wir besprochen haben, auf die Nordsemiten damit zusammen, daß hier kleinasiatischer Einfluß wirksam gewesen ist. Aber gerade das spezielle Hervortreten der Klage um den gestorbenen Gott scheint sich bei den nordsemitischen Völkern selbständig ausgebildet zu haben; die Klage ist im Attiskult weniger ausgeprägt, weil er in nördlichern Gegenden entstand, wo das Absterben der Vegetation nicht so plötzlich eintritt.

Jedenfalls ist die Ausgestaltung des Esmun zu einem Heilgott vollständig unabhängig vom Attiskult. Diese Bedeutung des Esmun, nämlich die Vorstellung, auf der sie zu beruhen scheint, von dem Geheiltwerden als einem Wiederaufleben, wird uns aus alttestamentlichen Zusammenhängen verständlicher werden als aus den im ganzen dürftigen Anhaltspunkten in unsern Nachrichten über die Phönizier, die Ost- und Südsemiten. Dadurch kann dann vielleicht auch weiteres Licht fallen auf den geschichtlichen Zusammenhang der verschiedenen Gottesgestalten.

---

[1] Oben S. 165 f.